BR45 .C28 v.6
GTU
Bricka, Ch
Le fondemen christologique
de la morale paulinienne

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/lefondemenchrist06unse

CAHIERS DE LA REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES.

Fascicule 6.

LE FONDEMENT CHRISTOLOGIQUE DE LA MORALE PAULINIENNE

Ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός
(Ph. I, 21)

PAR

CH. BRICKA

Maître de Conférences à la Faculté de Théologie protestante
de l'Université de Strasbourg.

LIBRAIRIE ISTRA
MAISON D'ÉDITION
STRASBOURG 15, rue des Juifs || PARIS (IIe) 57, rue de Richelieu
1923

LIBRARY
CALIFORNIA BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
Seminary Knolls
Covina, California

BR
45
C28
v.6

7.082
38497f

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE I.

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES. page

1° Religion et morale dans le paulinisme 7
2° Les quatre aspects du mobile christologique 8
3° La réalité dynamique d'un mobile et son concept représentatif 9
4° Nos sources 11

CHAPITRE II.

L'APPRÉCIATION ÉTHIQUE DE LA PRÉEXISTENCE DU CHRIST.

1° La limitation du sujet au domaine moral 13
2° L'orientation éthique de la notion de la préexistence dans le judaïsme 13
3° La notion de l'Homme céleste préexistant dans le messianisme juif 15
4° La conscience que Jésus avait de sa préexistence 16
5° La notion de l'Homme céleste préexistant dans la théologie de Paul 17
6° L'abaissement de l'Homme céleste préexistant, considéré par Paul comme mobile moral 19

CHAPITRE III.

L'UNION MYSTIQUE AVEC LE CHRIST GLORIFIÉ.

1° L'origine du mysticisme de Paul 22
2° L'influence de l'événement de Damas sur le mysticisme de Paul 23
3° L'influence du mysticisme hellénistique sur Paul au cours de son apostolat 25
4° La formule mystique ἐν Χριστῷ 26
5° Les formes extatique et non-extatique du mysticisme de Paul 28
6° La supériorité morale du mysticisme de Paul sur celui de l'hellénisme

A. — Le dédoublement. *a*) Le dédoublement dans le mysticisme hellénistique 29
b) Le dédoublement dans le mysticisme paulinien 30

42067

page

B. — La gnose. *a*) La gnose dans le mysticisme hellénistique 31
b) La gnose dans le mysticisme paulinien 32

C. — La vue. *a*) La vue dans le mysticisme hellénistique 33
b) La vue dans le mysticisme paulinien 34

D. — La déification. *a*) La déification dans le mysticisme hellénistique 34
b) Point de déification dans le mysticisme paulinien 38

7° Tableau de la « vie en Christ », d'après les paroles pauliniennes contenant la formule ἐν Χριστῷ 41

8° Le rapport de la notion de la foi avec celle de l'union mystique 43

CHAPITRE IV.

LE SOUVENIR HISTORIQUE DE JÉSUS DE NAZARETH.

1° Le problème de l'influence exercée sur Paul par le Christ historique 46

2° Le souvenir des *actes* de Jésus dans l'Evangile paulinien

A. — Le relevé des faits biographiques mentionnés 47

B. — L'influence exercée sur la morale paulinienne par les actes de Jésus 49

3° Le souvenir des *paroles* de Jésus dans l'Évangile paulinien

A. — Le relevé des textes. 51

B. — L'influence exercée sur la morale paulinienne par les paroles de Jésus 56

4° La *pensée* de Jésus dans l'Evangile paulinien

A. — La pensée-force et la pensée-forme 57

B. — Le dynamisme commun à l'Evangile de Jésus et à celui de Paul 58

CHAPITRE V.

L'ATTENTE DE LA PAROUSIE DU CHRIST.

1° L'orientation eschatologique du paulinisme 61

2° L'anticipation mystique des réalités eschatologiques 62

3° Le caractère ambivalent de l'attente : un « bientôt » et un « plus tard » 65

4° Les trois étapes de l'attente de Paul page
A. — La prédominance du « bientôt » 65
B. — L'équilibre du « bientôt » et du « plus tard » 66
C. — La prédominance du « plus tard » 67
5° L'influence du « bientôt » eschatologique sur la morale paulinienne
A. — L'influence impulsive du « bientôt » sur la morale individuelle 68
B. — L'influence inhibitive du «bientôt» sur la morale sociale. *a*) Le mariage. *b*) L'esclavage. *c*) La propriété. *d*) L'Etat... 69

CHAPITRE VI.

LA SYNTHÈSE DES QUATRE ASPECTS DU MOBILE CHRISTOLOGIQUE.

1° La concomitance d'une synthèse affective et d'une synthèse représentative 73
2° La synthèse affective des quatre états d'âme de Paul 74
3° La synthèse représentative des quatre images du Christ 76
4° Le monoïdéisme mystique de l'Evangile paulinien 81

CHAPITRE I.

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

I.

RELIGION ET MORALE DANS LE PAULINISME.

Le paulinisme est l'exemple le plus typique de l'union intégrale de la religion et de la morale. L'apôtre n'est point de ceux qui délimitent d'une part un domaine comprenant nos seuls rapports avec le monde divin, — d'autre part un champ d'action réservé au déploiement des vertus humaines dans le cadre de la vie terrestre. Paul voit le Divin à l'œuvre en tout et partout, même dans les actes qui semblent relever exclusivement de notre initiative. Autrefois, Rabbi Saul professait la morale pharisaïque, qui est celle de l'effort personnel. A présent, apôtre du Christ, il ne veut plus être que l'instrument docile de la puissance d'En-haut.

Paul fait découler cette action vivifiante tantôt de Dieu[1]), tantôt du Pneuma [2]) ; mais il ne la conçoit *qu'à travers Jésus-Christ.* D'ailleurs, le rôle médiateur du Seigneur revêt en général, sous la plume de l'apôtre, un caractère *autonome.* C'est que dans l'intuition mystique les divers aspects du Divin perdent leur caractère différentiel : Dieu, Christ et l'Esprit se confondent. Dieu est Esprit, Christ est Esprit (2 Cor. 3,17), tandis que Dieu est en Christ, et Christ en Dieu.

La synthèse de la religion et de la morale a trouvé son expression classique dans cette parole : « ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις » (2 Cor. 5,17). Christ y est présenté, à la fois, comme objet de la vie religieuse et comme auteur de la vie morale, de telle façon que les mots: καινὴ κτίσις, traduisent en langage moral le fait religieux : ἐν Χριστῷ. Il s'agit là d'une seule et même chose dont les deux aspects ne se distinguent que dans l'abstraction.

---

[1]) Phil. 2, 13. 2 Cor. 3, 5.

[2]) Gal. 5, 22-25. 1 Cor. 3,16; 12,4-11; 2 Cor. 3, 6. 17. 18; Rom. 2,29; 8, 22-27; 14,17; 15,13; Eph. 1,13; 3,16; 4,30; 5,18; 6,17-18.

Il est vrai que le missionnaire des Gentils a parfois l'air *d'isoler* la morale. Pour les besoins de l'évangélisation populaire il a dû, en effet, formuler d'innombrables préceptes d'ordre didactique qui semblent créer un monde à part dans lequel l'initiative revient à la volonté *humaine*. Toutefois, cette isolation de la morale n'est que formelle. Elle s'explique par le fait qu'une réalité spirituelle, en s'extériorisant dans des mots, se dissocie aisément en ses éléments constitutifs.

II.

LES QUATRE ASPECTS DU MOBILE CHRISTOLOGIQUE. [1])

Jésus-Christ est présenté par Paul tantôt comme l'Homme céleste préexistant, dont l'abaissement nous entraîne sur le chemin du sacrifice, — tantôt comme le Seigneur de gloire, dont nous ressentons l'intimité présente, — tantôt comme une personnalité historique, dont le souvenir nous communique des énergies morales, — tantôt comme le Consommateur de toutes choses, ardemment attendu.

Cependant, l'apôtre ne portait pas en lui quatre images du Christ qui, séparées l'une de l'autre selon les catégories du temps et de l'espace, auraient provoqué ces quatre états d'âme nettement différenciés : méditation sur la préexistence, intimité mystique, souvenir historique, attente ardente.

L'on peut, il est vrai, effectuer ce fractionnement en se basant sur les paroles mêmes de Paul. Nous obtiendrons aisément une image du Messie préexistant par la combinaison de certaines affirmations pauliniennes d'ordre métaphysique. Un deuxième groupe de versets dûment disposés nous procurera la vue d'un Christ qui est essentiellement Pneuma et dans l'intimité mystique duquel le croyant doit vivre. Une troisième série de passages nous fournira les grands traits de la vie historique de Jésus de Nazareth. Enfin il est aisé de réunir en un dernier faisceau toutes les données relatives à la Parousie du Seigneur.

Nous serons d'ailleurs contraints d'adopter cette quadripartition pour obéir aux règles de tout exposé discursif. Pareille analyse est

---

[1]) Nous limitons notre sujet au seul domaine christologique, laissant de côté les mobiles non-christologiques dont les principaux sont le Pneuma, l'amour, la conscience, la loi, l'idée de rétribution, le beau, l'honneur, la coutume, l'utile.

d'autant plus légitime que Paul lui-même, chaque fois qu'il enfermait son unique expérience dans des concepts, ne pouvait le faire qu'en se pliant aux divisions du temps et de l'espace.

A ne considérer que la *surface* des textes pauliniens, nous serons donc en droit de parler d'une tétrarchie d'impulsions morales découlant de quatre images christologiques. Mais s'il est vrai que tel vocable ne fait qu'exprimer verbalement la forme représentative de tel mouvement psychique, s'il est vrai que la réalité d'une chose n'est pas dans son symbole littéraire, mais dans son essence dynamique, nous ne tarderons pas à nous convaincre *qu'en réalité Paul n'obéit qu'à un seul mobile émanant d'un seul Christ.*

A la fin de notre exposé nous nous demanderons dans quelle sphère de sa vie psychique Paul a effectué cette synthèse. Pour le moment, notre tâche consistera dans un travail purement analytique, quelque réfractaire à la dissociation que puisse paraître ce sujet d'étude, pris dans le monde du dynamisme spirituel.

Nous suivrons l'exemple du physicien qui, pour saisir la structure intime d'un mouvement, l'envisage comme la résultante d'une série de composantes. Et n'est-ce pas aussi à travers la différenciation que le mathématicien s'élève à l'intégration? Il en va de même dans le royaume des énergies psychiques.

Toutefois, avant de dissocier mentalement l'unique δύναμις dont Paul était animé, et avant d'enfermer la vie dans des formules sans vie, nous ferons bien de réfléchir au béant abîme qui sépare la réalité vivante de son expression verbale.

III.

LA RÉALITE DYNAMIQUE D'UN MOBILE ET SON CONCEPT REPRÉSENTATIF.

Plus d'un problème du paulinisme se trouverait considérablement simplifié, si ceux qui prennent part aux débats distinguaient entre la réalité et le concept aussi rigoureusement que le font les Bergson et les James. [1])

Qu'est-ce donc, en dernière analyse, qu'un mobile moral? C'est une impulsion d'ordre dynamo-affectif et d'un caractère continu, s'exerçant dans la direction du bien. En analysant le phénomène,

---

[1]) Les lignes qui suivent sont moins un résumé de leur pensée que des suggestions reçues par eux.

on ne tardera pas à s'apercevoir qu'il s'agit là d'une *série d'états d'âme* qui se succèdent et qui se compénètrent comme les vagues d'un fleuve. L'impulsion ne se produit jamais deux fois de la même manière : car la vie de l'âme est un torrent qui se renouvelle sans cesse.

Or, qu'arrive-t-il lorsque je cherche à exprimer, au moyen de la parole, cette réalité vivante et mouvante qu'est un mobile moral? Je congèle les flots de la vie, pour les découper en blocs inertes; je choisis dans un film cinématographique quelques instantanés, pour les contempler isolément; je cueille dans la prairie quelques fleurs, pour les sécher et les classer dans un herbier. Loin d'interpréter la fluidité de nos états psychiques, le concept immobilise ce qui est mobile, isole ce qui est associé, dépersonnalise ce qui est personnel; car il n'est que le diagramme des lignes de hausse et de baisse, symbolisant bien imparfaitement le mouvement de l'âme.

Les mots : méditation, intimité, souvenir, attente, n'esquissent que les silhouettes impersonnelles de dispositions morales qui sont différemment teintées chez Paul et chez Jean. S'il n'en était pas ainsi, le lexique, destiné à emmagasiner les éléments communs de la vie, ne pourrait pas être d'usage public. Celui qui voudrait exprimer d'une manière adéquate un mobile individuel, devrait, à cet effet, renoncer au vocabulaire des foules et créer une langue de néologismes, réservée exclusivement à son usage propre. Mais ce serait d'emblée renoncer à se faire comprendre.

Le langage n'est réellement à la hauteur de sa tâche que lorsqu'il est appelé à décrire des phénomènes psychiques soumis à des lois rigides, ou bien des vérités mathématiques d'un caractère statique, ou encore des situations communes qui supportent l'inertie. Mais aussitôt que nous voulons transcrire ces mouvements puissants ou délicats de l'âme qui s'appellent aspirations, intentions et mobiles, nous effleurons à peine la réalité individuelle et dynamique qui y palpite; car nos concepts fossiles ne sont que le résidu impersonnel et pétrifié du flux vital. La rhétorique esquisse les contours des idées; la dialectique décrit le mécanisme de leur enchaînement : mais, ni l'une ni l'autre ne nous révèlent l'essence ultime de la vie, qui est le « perpétuel devenir ».

Cette conception est aux antipodes de celle de Platon et d'Aristote. Eux ont trouvé l'essence des choses dans les abstractions, les idées générales, l'impression solidifiée, le mouvement arrêté. A leurs yeux, la réalité, c'est l'immuable, dégagé de tout ce qui est contingent et différencié.

Nous croyons au contraire qu'il faut en revenir à la maxime du vieil Héraclite prise dans un sens sublimé : πάντα ῥεῖ. La vie est un élan. On ne saurait donc l'immobiliser dans un concept figé, sans altérer profondément son caractère spécifique. Aussi bien ne saisirons-nous la réalité d'un phénomène qu'en l'envisageant dans son état « préconceptuel », si j'ose ainsi dire.

Il s'ensuit que, pour comprendre l'essence dynamique du mobile christologique dont l'apôtre était animé, il ne suffira pas de faire l'autopsie de sa pensée et de grouper des formules théologiques purement représentatives. Cette opération dialectique est nécessaire; mais elle n'a qu'une valeur préparatoire et n'aboutit, en somme, qu'à une intéressante série d'antinomies. Ce qui importe surtout, c'est que nous réussissions à sentir les pulsations de l'âme paulinienne.

A cet effet, nous devrons suivre l'apôtre dans les régions situées *au delà* du concept, nous mettre à son diapason affectif et rechercher, par voie intuitive, le contact de sa vie intérieure. Ce faisant, nous obtiendrons la vision directe des ondes psychiques dans leur état initial de fluidité et d'interpénétration, et contemplerons l'admirable unité vitale de la piété de Paul.

Inutile d'ajouter que vouloir décrire cette perception immédiate, ce serait la dénaturer; car les clichés inertes classés dans nos lexiques, sont incapables de traduire d'une manière adéquate ce qui est vie, mouvement et puissance.

IV.

NOS SOURCES.

Du jour où la discussion relative à l'authenticité des épîtres pauliniennes fut transportée sur le terrain psychologique, le problème se simplifia considérablement.

Autrefois, on voyait volontiers dans les écrits de Paul des manifestations doctrinaires sur divers chapitres d'un système théologique. S'appuyant sur les quatre épîtres notoirement authentiques, on confrontait avec elles les documents suspects. La logique formelle signalait les nuances de la pensée; la philologie analysait les divergences de style; puis les témoignages à charge et à décharge étaient entendus et pesés; enfin le verdict d'authenticité ou de non-authenticité était prononcé.

Or, nous assistons de nos jours à la révision de plus d'un procès

de ce genre. Ce revirement tient à ce que, parmi les théologiens contemporains, la psychologie participe aux débats bien plus que ce n'était le cas naguère.

Un homme qui réunit en lui l'ardeur d'Elie, l'intuition d'Esaïe, le lyrisme de Jérémie, la précision d'Ezéchiel, l'érudition de Gamaliel, — un homme qui porte le paradoxe au fond même de son âme, — un homme qui a pu dire : « travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, *car* c'est Dieu qui produit en vous la volonté et l'exécution selon son bon plaisir» (Ph. 2, 12.13), — un homme qui a simultanément des tendances nomistes et antinomistes et dont l'ambivalence des sentiments atteint un degré inouï de tension, — un tel homme doit être jugé par un tribunal, composé non seulement de logiciens, d'historiens et de philologues, mais aussi de psychologues. Ces juges feront bien, en y mettant la prudence nécessaire, de consulter, le cas échéant, le psychanaliste.

Dans ces conditions-là, les principales objections élevées contre l'authenticité de certains documents pauliniens perdent de leur poids.

Même le contenu des épîtres pastorales, dégagé de sa forme rédactionnelle, peut tenter sa justification devant le tribunal de la psychologie. Etant donné, toutefois, que les passages en question ne renferment rien de saillant qui puisse servir à notre étude, nous ne les citerons qu'en sous-ordre, soucieux, du reste, de ne point compromettre la valeur de nos conclusions aux yeux de ceux qui croient devoir considérer les dits écrits comme deutéropauliniens.

CHAPITRE II.

L'APPRÉCIATION ÉTHIQUE DE LA PRÉEXISTENCE DU CHRIST.

I.

LA LIMITATION DU SUJET AU DOMAINE MORAL.

Il y aurait beaucoup à dire sur la notion de la préexistence du Christ, si nous poursuivions un but dogmatique. Mais attendu que notre étude doit avoir un caractère essentiellement éthique, nous nous bornerons à mettre en relief la portée morale de ce concept métaphysique.

Paul lui-même, du reste, n'a jamais abordé ce problème par simple goût pour les opérations spéculatives et idéologiques. Lors même que sa pensée s'élançait vers les sphères les plus transcendantales, il ne pensait qu'à glorifier l'amour éternel qui l'avait *élu avant les âges.*

C'est précisément cet intérêt foncièrement religieux et moral de Paul qui ressort avec force des pages que M. Lobstein [1]) a consacrées à ce grand sujet.

II.

L'ORIENTATION ÉTHIQUE DE LA NOTION DE LA PRÉEXISTENCE DANS LE JUDAÏSME.

Les Juifs parvinrent à la conception de la préexistence par une autre voie que les Grecs.

Partant de considérations *philosophiques,* Platon opine qu'à toutes les choses terrestres correspondent, dans le monde céleste, des *idées,* c'est-à-dire des prototypes métaphysiques, des clichés immatériels et cependant réels.

---

[1]) La notion de la préexistence du Fils de Dieu, 1883.

Les Juifs, par contre, étaient dominés par un intérêt d'ordre plus élevé : celui de *placer en Dieu l'origine de tout ce qui est réellement précieux.*

Anciennement ils se contentaient d'attribuer la préexistence à un nombre très limité de *choses* dont ils tenaient à signaler la valeur, encore qu'ils ne songeaient dans les premiers débuts qu'à une simple *prévision* divine. Mais la pensée hébraïque, principalement réaliste, eut bientôt fait de donner au décret éternel de Dieu une tournure plus concrète : on statua la préexistence réelle de l'objet en question.

En un mot : *La notion de qualité se trouva transposée en notion d'antériorité.*

Les Rabbins, en effet, enseignaient que le Paradis, le Sabbat, la Thorah, le Tabernacle et le Temple préexistaient au ciel avant d'apparaître sur la terre [1]). Toutefois ils ne se préoccupaient nullement de savoir sous quelle forme on devait se représenter ces prototypes immatériels; car le but qu'ils poursuivaient était *religieux*, et non spéculatif.

Or, puisque l'*homme* est la valeur terrestre prééminente entre toutes, les Juifs, cédant à la même inspiration religieuse, assignèrent également à la personnalité humaine ce mode d'existence préhistorique. Mais là encore, ils ne trahissent aucune tendance spéculative. L'auteur du psaume 139e ne cherche qu'à exprimer son absolue dépendance à l'égard de Dieu lorsqu'il se déclare connu du Créateur avant sa naissance et formé dans les lieux profonds de la terre(v. 15.16). Alors que le platonisme fait séjourner les âmes *au ciel* avant leur incarnation, le Psalmiste les place *sous la terre.* Ce poète n'est donc point influencé par le philosophe athénien; il convient cependant de noter que, plus tard, le judaïsme rejoindra le platonisme sur ce point, comme le prouve le livre de la Sapience (8, 19; 9, 15).

L'idée de la préexistence de l'homme, une fois conçue par le génie religieux d'Israël, on n'avait plus qu'une ligne à prolonger pour étendre cette notion à la personne du *Messie.* Il y avait là un a fortiori. On pourrait aussi renverser l'ordre de ce double processus, à moins qu'il ne s'agisse de deux mouvements concomitants, aboutissant simultanément à la doctrine de la préexistence de l'homme en général, et du Messie en particulier, — ce qui, au demeurant, paraît assez probable.

Quoi qu'il en soit, certains attributs, afférents aux *hypostases* divines, furent à la longue concentrés sur le Messie préexistant. C'est

---

1) Ap. Bar. 4,1-6. Ass. Mos. 1,14. Jub. 2.

lui qui fait fonction de Mal'ach (Ange), de Chokma (Sagesse), de Memra (Parole), de Rouach (Esprit). C'est lui encore qui se manifestait dans le rocher qui suivait Israël au désert. Cette dernière idée semble faire partie du patrimoine judaïque de Paul et de ses lecteurs corinthiens, à en juger d'après la manière dont le fait est mentionné en passant (I Cor. 10, 4).

La notion de la préexistence du Messie se trouve ébauchée pour la première fois dans le livre de *Michée*. Le prophète fait remonter les origines du Davidide « aux temps anciens, aux jours éternels ». (5,1).

Ce n'est toutefois que dans l'Apocalypse de *Daniel* que cette conception prend des contours précis (7,13.14). En raison des fonctions conférées au Fils de l'homme qui descend du ciel, il n'est pas loisible de prêter à cette figure un sens allégorique et collectif.

Une chose est certaine, c'est que dans le livre d'*Hénoch* le Fils de l'homme a un caractère nettement individuel. En outre sa préexistence personnelle y est affirmée on ne peut plus clairement (46,1-6; 48.2-6; 62,1-14; 63,11; 69,26-29; 70,1; 71,14).

Enfin, la fameuse vision de *Pseudo-Esdras* (IV Esr. 13) nous présente la même figure : tamquam similitudinem hominis. L'homme céleste vit auprès de Dieu avant de descendre sur la terre (12,32; 13,26.52; 14,9).

Cette dernière forme de l'espérance messianique mériterait une tractation détaillée. Nous devrons cependant nous contenter de quelques brèves réflexions.

III.

LA NOTION DE L'HOMME CÉLESTE PRÉEXISTANT DANS LE MESSIANISME JUIF

Il n'est pas hors de propos de mentionner ici une notion que J. G. Jung [1]) a introduite dans les débats psychanalytiques : celle de l'*Imago*. Il est toutefois opportun d'user d'une très grande prudence lorsqu'on veut appliquer à un problème théologique ce concept qui a été discrédité par le regrettable abus qu'en ont fait les scrutateurs de la vie d'Œdipe. Nonobstant il ne nous paraît pas abusif d'employer ce terme latin dans son anodine acceptation lexicologique, pour rendre au mot « image » sa précision primitive.

Or, il est une « imago » qui, plus que nulle autre, est spécifiquement inhérente à la conscience humaine : celle de *l'homme idéal*.

[1]) Jahrb. f. psychanal. Forsch., III, p. 164.

Elle est en quelque sorte la personnification et la sublimation du concept « homme », — la nature élevée au degré de surnature.

Notons en passant que dans bon nombre de religions païennes cette notion a joué un rôle considérable sous diverses formes mythiques et philosophiques.

Dans le judaïsme, le type abstrait de l'homme idéal nous apparaît *doublement concrétisé* : l'histoire religieuse trace en première page *l'imago adamique*, et en dernière page *l'imago messianique*. Celle-ci a poursuivi, à travers les diverses phases du prophétisme hébraïque, un processus d'épuration progressive, pour atteindre le sommet de la sublimation dans la figure de *l'Homme céleste* (Dan. 7, 13).

Avec le temps, l'imago adamique et l'imago messianique se *polarisèrent* dans la pensée religieuse d'Israël et y prirent un caractère *prototypique* et *antitypique*. Ce n'est pas le raisonnement chrétien, c'est l'intuition juive qui conçut cette lumineuse antithèse (IV Esr. 3, 21, Ap. Bar. 9). Paul, en écrivant le V^e^ chapitre de l'épître aux Romains, n'a fait que mettre un contenu nouveau dans un théologoumène ancien.

Rappelons aussi que Philon [1]), s'inspirant de l'idéalisme platonicien, introduisit dans le double récit de la création (Gen. 1,26; 2,7) une double notion de l'homme. D'après ce philosophe, la première des narrations raconterait l'origine du modèle adamique immatériel et céleste, tandis que la seconde décrirait la formation de l'être charnel et terrestre. Philon ne pensait aucunement identifier l'homme « idéal » avec le Messie préexistant : mais il n'y avait qu'un pas à faire pour établir cette équation.

IV

LA CONSCIENCE QUE JÉSUS AVAIT DE SA PRÉEXISTENCE.

S'il est vrai que Jésus se savait être le Fils de l'homme comme le concevait Daniel, pourquoi aurait-il laissé de côté la notion de la préexistence qui exprimait avec tant de force l'éternel lien d'amour dont il était uni au Père ?

Que les Synoptiques aient ignoré ce trait de la conscience messianique du Maître, cela ne saurait être invoqué contre notre dire. Car si les trois premiers Evangiles contiennent l'enseignement *populaire* de Jésus, le silence qu'ils observent sur ce point prouve tout

[1]) De opif. mundi § 134.

au plus que le Fils de l'homme n'a pas voulu livrer au grand public le mystère de ses origines. N'a-t-il pas, de l'aveu même de Marc, été très réservé en tout ce qui concernait sa dignité messianique?

Mais que penser des paroles *johanniques* [1]) relatives à une vie antérieure du Christ? La question des sources du IVe Evangile est encore à l'étude. Mais il n'est pas téméraire d'invoquer d'ores et déjà de sérieuses présomptions en faveur de l'hypothèse des « Logia johanniques ». [2]) Ceux-ci seraient l'écho d'entretiens plus intimes de Jésus. Il ne saurait passer pour inadmissible que les affirmations relatives à la préexistence du Christ eussent été recueillies par un témoin oculaire qui, tout en revêtant ses souvenirs d'un langage très hellénistique, nous eût transmis sous cette forme ce trait discret de la conscience messianique du Maître.

V.

LA NOTION DE L'HOMME CÉLESTE PRÉEXISTANT DANS LA THÉOLOGIE DE PAUL

La préexistence du Messie était admise d'emblée dans les milieux où l'on professait des espérances apocalyptiques. Etant donné que Saul de Tarse était partisan du messianisme *transcendantal*, il nous paraît hors de doute qu'il attendait un Sauveur aux origines préhistoriques.

Plusieurs théologiens [3]) prétendent, il est vrai, que Saul n'arriva que par l'expérience de Damas à l'idée de l'antériorité éternelle du Messie. En présence du Ressuscité il aurait conclu d'un « après » à un « avant ». Mais cette opinion a contre elle le fait indéniable que partout où l'apôtre mentionne la préexistence du Christ, il la traite en pur *axiome*, n'étayant cet a priori ni de démonstrations logiques, ni de preuves scripturaires [4]). C'est vraisemblablement à l'Ecole de Gamaliel que l'orthodoxe Pharisien de Tarse apprit à se passionner pour l'Homme céleste préexistant, *tel que Daniel l'avait dépeint* (Dan. 7,13; 1 Cor. 15,45).

---

[1]) Jn 1,1. 14; 3,31-35; 6,38. 46. 62; 8,58; 17,5-24.

[2]) Citons la remarquable étude de H. H. Wendt: Die Schichten im vierten Evangelium, 1911.

[3]) Holsten, Beyschlag, B. Weiss, Schmiedel, Weizsäcker, Wernle, Feine.

[4]) Nous nous rangeons de l'avis de Pfleiderer, Brückner, Wrede, Joh. Weiss.

Lors donc que, devant les portes de Damas, il salua Jésus de Nazareth dans la figure lumineuse qui lui apparut, il n'eut plus qu'à placer dans cette auréole métaphysique l'image concrète que lui léguait la tradition évangélique. *L'héroïque acte de foi de Paul fut d'identifier l'Homme céleste de son espérance avec l'homme terrestre qu'était Jésus de Nazareth.*

L'apôtre résolut le paradoxe de cette identification en distinguant trois états successifs: préexistence, existence terrestre, post-existence, — reliés l'un à l'autre par l'incarnation d'une part, la résurrection d'autre part.

L'idée de la *divine et éternelle humanité* du Messie se trouve encore implicitement renfermée dans le titre εἰκὼν θεοῦ (2 Cor. 4,4. Col. 1,15) qui pourrait bien être en quelque connexion avec cette parole de la Genèse: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν (1,26). Paul aurait-il pensé que ce premier récit de la création relate l'origine du Messie, Homme céleste, Image de Dieu, Premier-né de toute création (Col. 1,15)[1]? Aurait-il, en outre, admis que celui-ci est le prototype d'après lequel Dieu aurait formé l'homme terrestre (Gen. 2,7)? Philon, nous l'avons dit, professait une doctrine analogue, sans toutefois identifier le modèle adamique avec le Messie. Cette identification semble avoir été effectuée par Paul avant même qu'il ne devînt chrétien. C'est donc à l'aide des seules données judéo-hellénistiques qu'il conçut la grandiose idée *d'un Messie qui, dès avant les âges, est divinement humain et humainement divin.*

Aussi, devenu apôtre, n'enseignera-t-il point que le Fils de Dieu s'est fait homme: *il dira plutôt que le Fils de Dieu, qui était Homme céleste avant son incarnation, a revêtu le corps d'un homme terrestre.*

C'est ce qui ressort avec évidence de l'épître aux Philippiens (2,5-8), où Paul nous présente l'Homme céleste échangeant la μορφὴ θεοῦ (le corps adamique glorieux) contre la μορφὴ δούλου (le corps adamique charnel).

Ne manquons pas d'ajouter que, selon Paul, la personnalité terrestre du Nazaréen redevint de par la résurrection tout ce qu'elle avait été avant l'incarnation, à savoir: ἄνθρωπος ἐπουράνιος, πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor. 15,45.47), voire même τὸ πνεῦμα (2 Cor. 3,17).

On le voit. Paul identifie le *Pneuma* non seulement avec le Ressuscité, mais aussi *avec le Christ préexistant.* Cela se trouve confirmé

---

[1]) Au point de vue des *origines*, Paul considère le Christ comme πρῶτος Ἀδάμ. Mais, entretenant les Corinthiens des choses finales et se plaçant ainsi au point de vue eschatologique, il le nommera ἔσχατος Ἀδάμ, δεύτερος ἄνθρωπος (I. Cor. 15,45-48).

par le fait que l'apôtre assigne à ce dernier les fonctions créatrices (1 Cor. 8,6 Col. 1,15-16) qui, selon l'ancien hébraïsme, sont afférentes au Rouach (Gen. 1,2), — fonctions que le judaïsme ultérieur conférait également aux hypostases « Sagesse »[1]) et « Parole »[2]). Partant, il est vraisemblable que, Juif encore, Saul attribuait à l'Homme céleste les rôles réunis du Pneuma, de la Sophia et du Logos.

Quoi qu'il en soit, Paul, apôtre, ne s'aventura jamais dans de stériles spéculations sur ce sujet abstrait. Quand bien même, en face des erreurs semées à Colosses par d'insinuants christosophes, il fut obligé de préciser sa pensée christologique sur certains points, autrefois vaguement effleurés (comp. 1 Cor. 8,6 à Col. 1,15-16), — il ne suivit ses adversaires dans une controverse métaphysique que pour sauver d'importantes réalités morales, compromises par une dangereuse idéologie.

C'est ce qui nous amène au cœur même du sujet que nous nous sommes proposé dans ce chapitre.

VI

L'ABAISSEMENT DE L'HOMME CÉLESTE PRÉEXISTANT, CONSIDÉRÉ PAR PAUL COMME MOBILE MORAL.

La portée morale que Paul a su donner à la notion métaphysique de la préexistence du Christ ressort, d'une part, de deux *paroles* de l'apôtre, — d'autre part, d'une *impression* générale qui se dégage de ses épîtres.

A. — Le langage que Paul tient aux Corinthiens à ce propos (2 Cor. 8) est d'une majestueuse ampleur éthique. Il s'agissait de recommander la collecte, organisée en faveur des pauvres de Jérusalem. L'apôtre avait commencé par faire vibrer la corde du cœur, évitant toute expression impérative (v. 8*a*), rappelant le zèle des autres Eglises à titre de stimulant (v. 8*b*), désireux de mettre à l'épreuve la sincérité de leur amour (v. 8*c*). Enfin, s'emparant de l'argument des arguments, il place ses lecteurs en regard du Christ qui échangea les richesses célestes contre la pauvreté terrestre: «Vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, étant riche, s'est fait pauvre, afin que par sa pauvreté vous fussiez rendus riches » (v. 9).

---

[1]) Prov. Sal. 8,30. Sap. Sal. 9,2.

[2]) Cette doctrine est largement développée par Philon. — De cherub. § 127 Leg. alleg. III. § 96. — De conf. ling. § 34. — De profug. § 95, 97.

Le raisonnement de l'apôtre ne porte pas avant tout sur *l'état permanent* d'indigence dans lequel se mouvait le Nazaréen, mais plutôt sur *l'acte unique* de dépouillement accompli par le Préexistant. Cela est indiqué clairement par l'aoriste ἐπτώχευσεν.

* * *

Il en est de même dans le fameux passage christologique de l'épître aux Philippiens (2,1-8). Paul veut inspirer à ses lecteurs des sentiments *d'humilité* (ταπεινοφροσύνη v. 3). A cet effet il les conjure tout d'abord au nom des sentiments que lui-même, Paul, éprouve à leur égard (v. 1): intérêt éducateur (παράκλησις), amour consolateur (παραμύθιον ἀγάπης), amitié profonde (κοινωνία πνεύματος), miséricordieuse affection (σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί). Puis, par une saisissante gradation, il en vient, comme dans le passage précité, au mobile par excellence qui achèvera d'entraîner les Philippiens sur le chemin du sacrifice (v. 5-8): « Ayez en vous les sentiments qui étaient aussi en Jésus-Christ, lequel, existant en forme de Dieu (ἐν μορφῇ θεοῦ), n'a pas regardé son égalité avec Dieu comme une proie (à garder) (ἁρπαγμόν): mais il s'est anéanti (ἐκένωσεν) lui-même, en prenant une forme de serviteur (μορφὴν δούλου), en devenant semblable aux hommes (terrestres); et ayant paru comme un simple homme, il s'est abaissé (ἐταπείνωσεν) lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort sur la croix. »

Paul n'entend pas mettre l'accent sur l'humilité du Christ déjà incarné en raison de laquelle il aurait renoncé habituellement à l'emploi d'une Toute-puissance latente[1]). Il s'agit, au contraire, de la *résolution unique* que prit, au moment de son incarnation, l'Homme céleste préexistant, alors qu'il se dépouilla réellement de ses attributs métaphysiques, ne voulant point les considérer comme « une proie à garder ». Le choix du très expressif verbe κενοῦν et, ce qui plus est, l'emploi réitéré de l'aoriste: ἐκένωσεν, ἐταπείνωσεν, ne laissent subsister aucun doute à cet égard.

En résumé: l'abaissement unique du Fils de Dieu préexistant (ὃς... ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) doit réveiller chez le croyant le même esprit de sacrifice (ταπεινοφροσύνη).

---

[1]) Il ne se trouve plus guère de défenseurs de cette interprétation proposée par Novatien, Ambroise, Pélage, à laquelle se rattachèrent Erasme, Luther, Calvin, Grotius, Bengel, et plus tard Dorner, Nösgen et d'autres.

B. — La portée morale que Paul donne à la notion de la préexistence du Christ ressort aussi d'une *impression générale* qui se dégage de ses épîtres.

Pour ne pas nous perdre dans de vagues généralités, fixons notre pensée en l'illustrant d'un exemple précis, quittes à étendre nos observations à des paroles analogues. Choisissons celle des confessions de l'apôtre qui traduit avec le plus de force la valeur éthique du sacrifice de Jésus: « L'amour du Christ nous possède (συνέχει) et nous estimons que, si un seul est mort pour tous, tous donc sont morts, et qu'il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Cor. 5,14-15).

Il est de toute évidence que Paul arrête ici son regard sur la croix. N'est-elle pas l'unique objet de ses préoccupations (1 Cor. 2,2) ? Ce seul mobile suffirait, à lui seul, pour déterminer dans l'âme humaine les plus sublimes mouvements de vie morale.

Or, tout lecteur capable de mesurer le potentiel et le dynamisme des choses, remarquera que Paul sentait émaner de la croix beaucoup plus de puissance impulsive qu'elle n'en saurait contenir isolément. Mais alors, qu'est donc la Geste divine, restée ici inexprimée, qui donne à la mort sanglante du Christ cet excédent de vertu ? Qu'est-ce donc qui inspire à l'apôtre ces néologismes hardis, destinés à traduire des degrés d'intensité que le vocabulaire des foules n'avait pas prévus: « La grâce a surabondé » (ὑπερεπερίσσευσεν Rom. 5,20), — « nous sommes survainqueurs » (ὑπερνικῶμεν 8,37) ? — N'est-ce pas le fait que Paul contemple toujours la croix ignominieuse sur le fond radieux d'une gloire que l'Homme céleste a consenti à sacrifier pour nous sauver ?

Sans l'énoncer toujours aussi formellement qu'il le fait dans l'épître aux Philippiens, l'apôtre ne voit dans la mort du Crucifié que le dernier acte d'un long drame d'immolation qui s'inaugure par l'incarnation.

En disant cela, nous ne songeons point à préconiser la dangereuse méthode de « la lecture entre les lignes ». Nous cherchons seulement à sentir palpiter « l'âme vivante » de certaines affirmations dont la « lettre morte » est débordée par un contenu dynamique « surabondant ».

* * *

En résumé: la notion de la préexistence du Christ a chez Paul une portée pratique incontestable. *Ce n'est pas pour* faire de la dogmatique que l'apôtre signale ce fait métaphysique: il ne fait de la dogmatique que pour réveiller la vie en Christ.

CHAPITRE III.

L'UNION MYSTIQUE AVEC LE CHRIST GLORIFIÉ.

I.

L'ORIGINE DU MYSTICISME DE PAUL.

Il y a de bonnes raisons pour admettre que Paul fut mystique longtemps avant qu'il ne devînt chrétien.

A cette époque un courant très prononcé de mysticisme [1]) traversait l'atmosphère du monde gréco-oriental. Le judaïsme palestinien resta réfractaire à cette tendance religieuse; car l'Israélite orthodoxe se voile la face devant Dieu et se trouve indigne de s'unir à lui. En revanche, les Juifs de la Diaspora subirent d'une manière très notable l'influence de cette piété, dont l'idéal suprême est le contact avec la Divinité et que l'on cultivait alors dans de nombreuses communautés initiatiques, divisées chacune en diverses classes d'adeptes, célébrant des cultes réguliers, disposant d'une vaste littérature hermétique, — monde étrange, auquel la théologie ne prêtait autrefois que peu d'attention et qui, grâce aux efforts des Anrich, Gunkel, Dietrich, Cumont, Wendland, Reitzenstein et Loisy, a entr'ouvert sa porte « hermétiquement » fermée.

H. Böhlig [2]) a établi d'une manière probante qu'au siècle apostolique la religion des mystères était pratiquée en Cilicie et dans les environs. D'après les témoignages de Dion de Pruse [3]), de Basile [4]) et d'Ammien Marcellin [5]), confirmés par les inscriptions numismatiques, la Divinité principale de Tarse était *Héraclès-Sandan*, — forma-

[1]) La racine **MŸ** (μυεῖσθαι = être initié; μυστήριον = secret) se retrouve aussi dans mutus. Le myste reste muet à l'égard du Mystère.

[2]) Die Geisteskultur von Tarsos im augustinischen Zeitalter, 1913.

[3]) Vers 100 ap. J.-C.

[4]) † 379 ap. J.-C.

[5]) † vers 400 ap. J.-C.

tion syncrétiste qui personnifiait la nature mourante et renaissante. Par des rites initiatiques, le myste participait à la mort et à la résurrection du dieu.

Le futur apôtre du Christ respirait dans sa ville natale une atmosphère chargée de mystère, et y entendait parler un idiome grec saturé de termes hermétiques. Les prédispositions natives de Saul ne laissaient pas que d'offrir à toutes ces influences un terrain de culture propice.

Tout nous engage à croire que le jeune judéo-helléniste de Tarse, spécialement prédisposé à l'introversion, était mystique dès le début de son évolution religieuse.

Mais quel est *l'objet divin* dont le moi affectif de Saul recherchait le contact immédiat ? Est-ce Dieu ? Cela est peu probable, vu que les pharisiens (et Saul en fut) ressentaient trop la distance entre le Créateur et la créature pour viser à une union métaphysique avec le Tout-puissant.

Le mysticisme du disciple de Gamaliel avait plutôt un caractère *messianique*. Le jeune penseur portait alors dans son âme l'image du Messie, Homme céleste préexistant, dont il attendait la venue avec impatience, entretenant avec l'objet de son espérance une espèce de communion spirituelle. L'on serait même tenté de dire que « l'imago messianique » besognait en lui comme un puissant mobile moral. Cela devait particulièrement être le cas pendant la période d'incubation, antérieure à sa nouvelle naissance, à en juger d'après l'élan frénétique qu'il mettait dans son apostolat antichrétien : ἐνπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου (Act. 9,1).

En ces temps, le persécuteur recélait en lui un ressort à haute tension ; son rouage psychique était disposé de telle manière que, si la main d'un Maître y effectuait le déclanchement voulu, la régression du mouvement devait en être la conséquence immédiate.

C'est précisément ce qui arriva sur le chemin de Damas.

II.

L'INFLUENCE DE L'ÉVÉNEMENT DE DAMAS SUR LE MYSTICISME DE PAUL.

Il ne nous appartient pas d'étudier ici l'apparition du Christ au point de vue de sa réalité objective. Qu'il nous suffise de constater que Paul était pénétré de l'inébranlable certitude d'avoir con-

templé de ses yeux l'Homme céleste qu'il attendait avec tant d'ardeur. Saluant en lui le Crucifié ressuscité, le nouvel apôtre, sous l'action d'une ἀγάπη [1]) sainte, pure et spirituelle, s'unira désormais à lui avec infiniment plus d'intensité que le pharisien n'en avait mis naguère dans ses aspirations messianiques. *Son espérance mystique se sublima en foi mystique.*

L'ancienne Ecole critique a trop intellectualisé ce drame psychique. Elle y voit principalement un changement *d'opinions.* Holsten, en particulier, suppose que le Rabbi de Tarse, après avoir reconnu en Jésus le Messie, déduisit de cette connaissance nouvelle toute sa doctrine par la voie du raisonnement.

D'autres ont assimilé le dit épisode à la conversion du fils prodigue, voire même à celle de Luther. Or, aucune allusion biblique ne nous autorise à mettre dans l'âme du persécuteur le « Pater peccavi » de l'enfant repentant. Et ce serait se méprendre singulièrement sur le sens du « ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος » (Rom. 7,24) que de faire verser à Saul sur le chemin de Damas les larmes dont le moine d'Erfurt a mouillé les dalles de sa cellule.

J'affirme même qu'aucun texte ne laisse sous-entendre que le Grand Inquisiteur du Sanhédrin eût éprouvé un sentiment d'inquiétude ou quelque ébranlement de la conscience au moment où il allait rougir son épée du sang des martyrs. Saisi malgré lui (Ph. 3,12), il fut beaucoup moins sujet qu'objet, — comparable à l'architecte sauvé à travers le feu de son édifice incendié (1 Cor. 3,15). Les doctrines pauliniennes de la prédestination, de l'élection et de la régénération reflètent l'expérience d'un homme qui, sans y avoir collaboré, fut subitement transformé par une révélation qui s'imposait à lui avec une force irrésistible (Gal. 1,12.16. 1 Cor. 15,8-10).

Devenu καινὴ κτίσις (2 Cor. 5,17), Paul se sentait dès lors saintement « possédé » d'une puissance surnaturelle en vertu de laquelle il accomplissait un labeur surhumain, et sa faiblesse même lui rappelait jour après jour que la δύναμις qui habitait *en* lui n'était pas *de* lui.

Ce n'est donc point à la journée de Damas que nous faisons remonter le mysticisme de Paul. Nous dirons plutôt que, *ce jour-là, le mystique de Tarse conclut une union mystique avec le Ressuscité.*

---

[1]) Nous aurions employé le terme de « libido », si certains psychanalystes n'en avaient fait un usage par trop écœurant. Il nous répugnerait de nous en servir autrement que dans l'acception très générale que Flournoy (Arch. d. psych. XV, p. 220) lui prête à l'instar de Pfister (D. psychan. Meth. p. 142). Libido serait ainsi synonyme d'élan vital. Même dans ce cas, il est préférable d'éviter ce vocable équivoque.

Lui-même, sans rien enlever à l'objectivité du phénomène (1 Cor. 15,1-8), insiste dans l'épître aux Galates (1,16) sur le côté intime de son expérience: « Il plut à Dieu de révéler son Fils *en moi* ».

Ce que l'on est convenu d'appeler la « conversion » de Paul est à la fois *l'illumination* de tout son être à la suite d'une révélation, — *l'introversion* par laquelle il fit un retour vers les sources les plus intimes de son homme intérieur, — *la sublimation* de sa vie naturelle qui, nouvellement fécondée par l'apparition céleste, s'éleva au degré de « surnature », — *la prise de possession* de son moi par le Christ-Pneuma.

En un mot: en cette journée mémorable un élan vital d'ordre supérieur prit naissance dans l'âme de Paul.

Or, cette poussée de vie se serait arrêtée, si elle n'avait été entretenue dès lors par une expérience permanente que l'apôtre désigne de cette double locution: Χριστὸς ἐν ἐμοί, ἐγὼ ἐν Χριστῷ.

III.

L'INFLUENCE DU MYSTICISME HELLÉNISTIQUE SUR PAUL AU COURS DE SON APOSTOLAT.

Il est certain que, même après son retour sur lui-même, Paul, tout majeur qu'il fût devenu au point de vue spirituel, continua à subir l'influence du milieu gréco-oriental dans lequel il vivait. Mais, nous le répétons: en se donnant à Jésus-Christ, il avait déjà la tournure d'esprit mystique. Cette empreinte déterminée qu'avait prise la mentalité de l'ardent philhellène était tellement indélébile que, loin d'être effacée par l'Evangile, elle imprima son modelé caractéristique aux pensées ultérieures de l'apôtre.

Partant, il serait faux de voir dans chaque théologoumène mystique qui se présente dans les épîtres, un emprunt immédiat aux idées du temps. Mais, ce qui est vrai, c'est que l'apôtre, obligé de mettre l'Evangile à la portée des Eglises pagano-chrétiennes, n'hésitait pas à emprunter aux religions des mystères, suivant les besoins, certains moules conceptuels, propres à rendre le message chrétien accessible aux Hellénistes.

L'étude du paulinisme a passé par une ère de « panmysticisme », tout comme celle de l'Ancien Testament a traversé une période de « panbabylonisme ». Dans toute mise au point il y aura toujours nécessairement un « trop près » et un « trop loin ». Mais l'amplitude des oscillations tend à diminuer. Reitzenstein, le meilleur connaisseur

de la littérature hermétique, réduisant à des adaptations terminologiques les emprunts hellénistiques de Paul, écrit ceci: « Auch wenn wir glauben, dass Paulus dem Studium jener religiösen Literatur nichts entnahm als die Sprache, einzelne Bilder und wohl auch Begriffe, bedeutet das schon unendlich viel... » [1]).

Pour rester fidèles à notre sujet, force nous sera, dans les paragraphes suivants, de rechercher les points de contact formels entre le mysticisme de Paul et celui de l'hellénisme; mais nous ne songeons pas à faire de l'apôtre un mystique intégral, pas plus que nous ne ferons de lui un froid intellectuel. Les travaux de Holsten [2]) sont l'expression la plus conséquente de cette dernière tendance. Deissmann [3]) est allé à l'extrême opposé et se complaît dans la description du voyant aux ardentes extases et aux mystiques envolées. Mais il est équitable de reconnaître que les suggestions de cet adversaire du « paulinisme systématique » ont mis en relief l'influence de l'hellénisme sur les formes qu'ont revêtues les pensées de l'apôtre.

Avant de soumettre le mysticisme de Paul à l'analyse psychologique, il sera utile de présenter quelques réflexions sur la formule classique qui, en deux simples mots, résume toute la richesse de la vie intérieure de l'apôtre.

IV.

LA FORMULE MYSTIQUE : ἐν Χριστῷ.

Deissmann [4]) a étudié minutieusement cette locution, qui paraît 164 fois dans les épîtres pauliniennes. Il a établi que, ni dans la littérature classique, ni dans la traduction des Septante, ni dans les écrits apocryphes, la préposition ἐν, appliquée à une personne ou à la Divinité, n'a le sens d'une union psychique entre deux êtres; elle indique, tout au plus, une relation psychologique.

Si à l'époque où paraissait cette étude (1892) la littérature hermétique avait été connue autant qu'elle l'est aujourd'hui, Deissmann aurait ajouté qu'à la différence du langage profane, le parler initiatique des Grecs comportait un « ἐν mysticum ». Dans les écrits mystiques de l'hellénisme la préposition locale est en effet très souvent

[1]) Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, p. 210.
[2]) Das Evangelium des Paulus, 1898.
[3]) Licht vom Osten, 1909. Paulus 1911.
[4]) Die neutestamentliche Formel : in Christo Jesu, 1892.

employée pour exprimer un rapport effectif entre l'homme et Dieu. On dira fréquemment: ἐν θεῷ γίνεσθαι. D'ailleurs, longtemps avant l'époque classique de l'hermétisme, les Thyades étaient nommées ἔνθεοι γυναῖκες, et l'étymologie du mot ἐνθουσιασμός en dit long sur ce sujet.

Notons encore que les Hellénistes mystiques décrivaient cet état d'âme, soit comme une ascension de l'homme vers Dieu, soit comme une entrée de Dieu dans l'homme.

Chacun établira instinctivement un rapprochement entre les faits précités et la double locution paulinienne: Χριστὸς ἐν ἐμοί, ἐγὼ ἐν Χριστῷ. Mais là aussi, usons de discernement avant de parler d'emprunt. Que Paul ait fait usage de la terminologie mystique courante pour forger la forme de sa pensée, cela saute aux yeux. Par contre il est hors de doute que le contenu religieux du ἐν Χριστῷ est l'élément le plus original de la piété paulinienne.

Il ne sera pas inutile de rappeler que l'apôtre entendait exprimer par la préposition ἐν une situation absolument réelle: rapport effectif et non représentatif, — relation psychique et non psychologique.

W. James [1]) dit très justement: « Dans toute langue humaine il n'y a pas une conjonction, ni une préposition ... qui n'exprime quelque nuance d'un rapport que nous percevons réellement entre les principaux objets de notre pensée... En bonne justice, de même que nous parlons de sensations de *bleu* ou de *chaud*, nous devrions parler de sensations de *mais*, de *par*, de *et*, de *si*. »

Pourquoi ne dirions-nous, à l'instar du grand psychologue américain, que Paul éprouvait un sentiment de ἐν chaque fois qu'il traçait la formule mystique, — sentiment bien différent de celui dont les écrivains synoptiques accompagnaient la formule: avec Jésus? Aussi l'apôtre n'emploie-t-il jamais la tournure ἐν Ἰησοῦ (sauf Eph. 4,21); car le nom du Nazaréen évoque l'idée d'une contingence historique qui n'offre qu'une base peu appropriée à une union métaphysique. C'est ἐν Χριστῷ, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἐν κυρίῳ que Paul écrira habituellement.

Joh. Weiss [2]) objecte que, dans bon nombre de ces 164 passages, Paul n'avait plus conscience du fait mystique exprimé par la préposition locale. Ce qui est parfaitement vrai. Mais l'inconscient n'est-il pas une forme de la conscience? L'inconscience mystique de l'apôtre ne ferait que prouver à quel point cet état d'âme était devenu sa seconde nature.

---

[1]) Précis de psychologie (trad. Baudin et Bertier 1915), p. 209.210.
[2]) Das Urchristentum, 1917, p. 360.

Nous n'avons parlé jusqu'à présent du mysticisme que d'une manière sommaire. Or, considéré du point de vue psychique, il présente *deux degrés d'intensité* qu'il est extrêmement important de ne pas confondre.

V.

LES FORMES EXTATIQUE ET NON-EXTATIQUE DU MYSTICISME DE PAUL.

Le mysticisme hellénistique, à la différence de celui de Paul, n'opère que dans le seul plan *métaphysique*. Pour avoir négligé de tenir compte de ce fait, nombre de critiques ont été amenés à des conclusions plus ou moins erronées.

Le myste païen n'entend se mettre en rapport avec la Divinité que par le moyen de l'extase. Aussitôt qu'il se réveille de son ivresse psychique, l'union avec son dieu cesse et le désenchantement l'accable. Apulée [1]) décrit l'amère tristesse de l'adepte d'Isis, obligé de quitter le lieu où il avait éprouvé les grandes voluptés de l'âme.

Notons aussi que le Juif helléniste Philon [2]) se sent vide de Dieu après l'extase.

Paul par contre connaît une union avec Christ en dehors de cet état métapsychique.

Pour ce qui concerne tout d'abord le mysticisme *extatique* de l'apôtre, nous serions mieux renseignés sur ce point, si lui-même avait attribué plus d'importance à ce phénomène. Il n'en parle en toute forme (2 Cor. 12) que sous la pression morale de ses adversaires, qui contestaient son apostolat. Sachant que ces « faux frères » voyaient dans la trance religieuse un critère essentiel de la mission divine, il veut leur prouver qu'il est, lui aussi, porteur de ce genre de diplômes. Il s'apprête même solennellement (v. 1) à faire état de ses fréquents exodes vers les sphères célestes. Mais, après un premier récit de six ou sept lignes empreint d'une bienfaisante sobriété, il se ravise, abandonne le sujet annoncé et avoue humblement qu'il préfère se glorifier de ses faiblesses; car, dit-il, c'est dans l'état d'impuissance qu'il sent habiter en lui la puissance de Christ (v. 9).

Quant au mysticisme *non-extatique* de Paul, il est, à la différence de l'autre, un état d'âme calme, permanent et conscient. Mais il n'en est pas moins une source inépuisable de force morale et de félicité.

---

[1]) Métam. XI, 24.

[2]) De Somn. II, 232.

Remarquons ce contraste frappant: alors que le myste païen avoue que la faiblesse de la chair (φθαρτὴ βροτῶν φύσις) [1]) l'empêche de devenir δύναμις [2]), l'apôtre du Christ sent entrer en lui la puissance d'En-haut par le véhicule même de la faiblesse (2 Cor. 12,9). Paul manie ici, consciemment et en connaisseur, la terminologie hermétique. Mais quel abîme entre l'exalté qui cherche la puissance dans la frénésie éphémère d'une trance artificielle, et le martyr chrétien que la souffrance relie d'une manière permanente à celui qui est la force des faibles!

La supériorité du mysticisme de Paul éclatera surtout si nous le confrontons point par point avec celui des penseurs hellénistiques. La comparaison portera sur ces quatre traits: dédoublement, gnose, vue, déification.

VI.

LA SUPÉRIORITÉ MORALE DU MYSTICISME DE PAUL SUR CELUI DE L'HELLÉNISME.

A. LE DÉDOUBLEMENT.

a) Le dédoublement dans le mysticisme hellénistique.

Cette sensation est l'objet d'une description circonstanciée dans le curieux récit [3]) de la naissance initiatique (παλιγγενεσία) du fils d'Hermès, Tat. Celui-ci est transporté vers le ciel, dans un corps céleste (ἀθάνατον σῶμα), fait de toutes les énergies divines (ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς), à l'aide duquel il contemple le monde supérieur.

Pareillement, le myste de Mithra[4]), s'apprêtant à son voyage à travers les cieux, invoque son σῶμα τέλειον (4,3), qui réside dans les régions célestes, de transporter son moi pneumatique vers ces sphères. Il s'écrie, frémissant d'impatience:

4,18-25: Μέλλω κατοπτεύειν σήμερον... ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα..., ἁγίοις ἁγιασθεὶς ἁγιάσμασιν,

ἁγίας ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως,

ἣν ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην.

Je vais contempler aujourd'hui,... par l'esprit immortel, l'immortel Eon..., sanctifié par des rites sacrés,

alors que pour quelques instants m'est soumise, pure, ma puissance psychique humaine,

que je récupérerai après l'amère nécessité (de la vie) présente qui pèse sur moi.

[1]) Dietrich, Eine Mithrasliturgie, 1890. 4,30.
[2]) Corp. herm., 1,26.
[3]) Corp. herm. XIII.
[4]) Voir Dietrich: op. cit.

Tandis que le myste prie son corps *céleste* de venir le ravir vers le monde divin, il enjoint à son corps *terrestre* de rester en arrière:

4,30: Ἔσταθι φθαρτὴ βροτῶν φύσι. Reste immobile, périssable, nature humaine !

Il s'agit donc bien ici d'un dédoublement. On allait même jusqu'à penser que l'être charnel, resté sur la terre, peut commettre le mal, sans que le pèlerin céleste en soit souillé [1]).

Ajoutons encore que, considéré du point de vue psychanalytique, ce désir impérieux de s'élever au-dessus de la matérialité n'est autre chose que la tendance à la « sublimation ». La poussée ascensionnelle de l'âme humaine a pris une forme particulièrement véhémente dans cette recherche du dédoublement.

b) Le dédoublement dans le mysticisme paulinien.

Il est tout naturel que, dans ses *extases*, Paul ait eu pareille sensation. Lorsqu'il décrit sa fameuse vision (2 Cor. 12,1-4), il parle de lui-même à la 3e personne, comme d'un ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ et avoue ne plus se souvenir s'il était incarné ou désincarné. Mais il n'en fait pas le critère suprême de sa vie en Christ. Il n'a d'ailleurs jamais conseillé aux Eglises de s'entraîner à ce genre d'ascensions, mettant au contraire un frein aux surexcitations malsaines des exaltés de Corinthe. L'apôtre ne veut pas (et c'est là sa supériorité) que le dédoublement mène au dangereux dualisme des mystes païens qui se sentaient moralement irresponsables en état de trance.

Passons au mysticisme *non-extatique* de Paul. L'on pourrait, à première vue, croire avec Reitzenstein [2]) et Bousset [3]) que l'apôtre se sentait dédoublé lorsqu'il s'écriait: « Je vis, mais non plus moi: c'est Christ qui vit en moi» (Gal. 2,20). Toutefois cette impression est immédiatement effacée par la suite: « *Ce que je vis encore dans la chair*, je le vis dans la foi au Fils de Dieu ». *Vivre dans la chair, c'est précisément ne pas être dédoublé.*

Nous concédons sans effort à Reitzenstein que la tournure « non plus moi, mais Christ en moi » est empruntée au langage courant imprégné de locutions hermétiques: nonobstant, il nous est impossible de discerner dans cette confession paulinienne, encadrée de son contexte, l'idée d'une scission de la personnalité. L'apôtre n'éprouve cette sensation qu'en état d'extase.

---

[1]) Corp. herm. XII, 7-9.
[2]) Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910. p. 54.
[3]) Kyrios Christos, 1913, p. 132.

B. LA GNOSE.

a) La gnose dans le mysticisme hellénistique.

Baptisé du νοῦς, le myste devient un ἔννους ἄνθρωπος [1]), un τέλειος,[2]) et jouit de ce chef d'une gnose parfaite:

Corp. herm. I,22: Παραγίνομαι αὐτός, ἐγὼ ὁ Νοῦς, τοῖς ὑσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσιν, τοῖς εὐσεβῶς βιοῦσιν.
Καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσιν.

Moi-même, le Noûs, je m'approche des gens pieux, bons, purs et charitables, qui vivent religieusement.

Et ma présence leur devient un secours, et aussitôt ils ont connaissance de toute chose.

Corp. herm. IV,4: Ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι.

Ceux donc qui ont compris le message et qui ont été baptisés du Noûs, sont devenus participants de la gnose et hommes accomplis, ayant reçu le Noûs.

Déclanchée par l'anesthésie des fonctions humaines, la gnose est de nature *extatique*:

Corp. herm. X,5: Τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. Ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. Οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας, οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος, οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι, οὔτε τὸ σύνολον σῶμα κινῆσαι.

C'est alors que tu le contempleras, lorsque tu ne sauras rien en dire. Car la gnose et la vue de ces choses est silence et suppression de toutes les sensations. Car celui qui a perçu cela, ne percevra plus rien d'autre; qui a contemplé cela, ne contemplera plus rien d'autre, ni n'écoutera plus rien d'autre, et laissera son corps tout entier dans l'inertie.

La gnose hellénistique est, en outre, essentiellement intellectuelle, s'inspirant d'un idéal teinté d'éléments cosmologiques:

Corp. herm. IV,5: Ὅσοι τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι... ἀθάνατοι ἀντὶ ὀνητῶν εἰσιν, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοί, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν.

Ceux qui sont devenus participants du don divin, sont immortels, de mortels qu'ils étaient, embrassant tout de leur Noûs, ce qui est sur terre, ce qui est dans le ciel, voire même ce qui est au-dessus du ciel.

Corp. herm. I,27: διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν.

...initié à la connaissance de la nature de toute chose et à la suprême contemplation.

---

[1]) Corp. herm. I, 21.
[2]) Corp. herm. IV, 4.

Ainsi enrichi de gnose, le myste s'écrie dans un transport d'allégresse :

Corp. herm. XIII,13 : Τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἐμαυτὸν ἐν τῷ νοΐ.

Dans le Noûs je vois tout et moi-même !

b) La gnose dans le mysticisme paulinien.

En état *d'extase* Paul avait certainement l'impression de recevoir des communications surnaturelles sur la nature des choses. Cela ressort de cette remarque : « J'entendis des paroles ineffables qu'il n'est pas donné à l'homme d'exprimer » (2 Cor. 12,4). Mais, contrairement aux mystes inspirés, il fait peu de cas des révélations jaillissant de cette source occulte ; car il préfère cinq mots intelligibles à dix mille oracles énigmatiques (1 Cor. 14,19). Là encore nous touchons du doigt la spécifique supériorité morale du paulinisme sur l'hellénisme.

Aussi bien l'apôtre est-il d'avis que c'est la gnose *non-extatique* qui importe. Dans sa première épître aux Corinthiens, il nous renseigne largement sur ce mode de connaissance foncièrement éthique qu'il préconise. Le passage en question (2,6-3,4) est constellé de termes que Paul a empruntés *intentionnellement* au vocabulaire des initiés dans un but polémique.

«Nous prêchons, dit-il, une « sagesse » (σοφίαν) parmi les «initiés» (τελείοις), une « sagesse » de Dieu dans le « mystère » (ἐν μυστηρίῳ), « cachée » (ἀποκεκρυμμένην)...., qu'aucun des « Esprits régnants» (ἀρχόντων) de cet «Éon» (αἰῶνος) n'a « connu » (ἔγνωκεν).... Ce que l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu...., Dieu l'a préparé à ceux qui l'aiment. A nous Dieu l'a « révélé » (ἀπεκάλυψεν), par le « Pneuma ». Car le « Pneuma sonde tout » (τὸ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ), même les « profondeurs » (βάθη) de Dieu.... Aucun ne « connaît » (ἔγνωκεν) les choses de Dieu, si ce n'est le « Pneuma » de Dieu.... L'homme « psychique » (ψυχικός), ne saisit pas les choses du « Pneuma » de Dieu.... Il ne peut les « connaître » (γνῶναι) : car c'est « spirituellement » (πνευματικῶς) qu'on en juge.... Car qui a « connu » (ἔγνω) le « νοῦς » du Seigneur ? »

Presque chaque locution a ses parallèles dans la littérature ésotérique de l'hellénisme. L'apôtre se complaît apparemment à faire état de sa maîtrise dans le maniement de la terminologie hermétique qu'affectionnaient les idéologues de Corinthe. En effet, il leur parle moins en élève qu'en maître. Il a la prétention de leur offrir une « initiation » qui, elle, a infiniment plus de valeur que l'hypnose sacrée, pratiquée au fond des sanctuaires, et que Dieu accorde — sans l'intervention du mystagogue — *à ceux qui l'aiment* (v. 9). Ce mot est à souligner. Il élève Paul à cent mille lieues au-dessus du mysticisme antique. Selon le grand penseur de Tarse, la vraie gnose n'est pas intellectuelle, mais morale : elle ne s'acquiert que par l'*amour* (1 Cor.

2,9); elle ne tire sa valeur que de *l'amour* (1 Cor. 13,2); elle n'a pour objet que *l'amour* (Eph. 3,19). Et quel est l'ineffable « abîme de sagesse et de connaissance » (encore des termes hermétiques) en face duquel l'apôtre confondu fléchit le genou? C'est *l'amour* de Dieu envers son peuple rebelle (Rom. 9-11. 11,32). Oublierons-nous enfin ce fier défi jeté à l'intellectualisme grec: « La *gnose* enfle d'orgueil, l'*amour* édifie » (1 Cor. 8,1).

Il n'échappera à personne combien la gnose de Paul est supérieure à celle de l'hellénisme au point de vue éthique.

C. LA VUE.

a) La vue dans le mysticisme hellénistique.

L'adepte ne se contente pas de *connaître* les mystères du monde invisible; il désire les *contempler* par la θέα (la vue). L'objet suprême de ses aspirations, c'est de *voir la Divinité elle-même,* par la θεία θέα.

Dans les Métamorphoses d'Apulée, le myste initié aux mystères d'Isis décrit ses impressions en ces termes:

XI. 23: Nocte media vidi solem candido cruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.	A minuit je vis le soleil brillant d'une ardente lumière, je m'approchai ouvertement des dieux inférieurs et supérieurs et les adorai de très près.

La liturgie de Mithra, publiée par Dietrich, en vient fréquemment à parler de la θέα:

2,8: κατοπτεύω πάντα...	Je contemple toute chose...
4,18: μέλλω κατοπτεύειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασιν... τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα...	Je dois contempler aujourd'hui avec des yeux immortels l'immortel Éon...
6,9: πάντα ὄψει ἀθάνατα...	Tu contempleras toutes les choses immortelles...
6,19: ὄψει ἀτενίζοντάς σοι τοὺς θεοὺς καὶ ἐπί σε ὁρμωμένους.	Tu contempleras les dieux qui te regardent et qui s'élancent sur toi.
10,19: εἶτα ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψει ἀνεῳγυίας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν.	Alors ouvre les yeux, et tu contempleras les portes ouvertes et le monde des dieux.
10,28: ὄψει θεὸν νεώτερον, εὐειδῆ, πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ...	Tu verras un dieu jeune, beau, aux cheveux ignés, au vêtement blanc...

Le Corpus hermeticum tient le même langage, lorsqu'il parle de la « suprême contemplation « (μεγίστη θέα 1,27) et de la « sublime vision» (καλλίστη ὄψις X,5).

Point n'est besoin de rappeler le rôle important que jouait « l'époptie » dans les drames initiatiques: tout y convergeait vers la vue des dieux.

LIBRARY
CALIFORNIA BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
Seminary Knolls
Covina, California

Sur ce point, quel contraste entre l'hellénisme et le judaïsme! Les Grecs prétendent contempler la Divinité; les Juifs pensent ne pas pouvoir regarder Dieu et vivre (Ex. 33,20).

b) La vue dans le mysticisme paulinien.

Dans ses *extases*, Paul contemplait le monde invisible. Il « se glorifie » d'avoir vu le Paradis céleste (2 Cor. 12,1-4). Mais il avait l'âme trop israélite pour prétendre à la θεία θέα, à la vue de *Dieu*. Il lui suffit d'avoir vu, devant les portes de Damas, le *Fils* de Dieu, l'Homme céleste. L'apôtre a toujours insisté avec une force particulière sur l'absolue réalité de cette apparition céleste. Néanmoins, si importante lui parût-elle, la perception physique n'était pour lui que le véhicule d'une révélation spirituelle de Christ «en lui» (Gal. 1,16).

Une fois de plus nous saisissons l'occasion pour relever l'orientation *éthique* de la religiosité paulinienne, à la différence de celle des mystiques païens. Tandis que ceux-ci s'évertuent par tous les moyens à forcer la consigne du monde invisible, considérant la θέα comme un *but* à atteindre, — Paul estime que l'extase n'est qu'une simple *avenue* qui le mènera à la vision plus complète des profondeurs *morales* de l'Evangile.

Nous n'avons que peu de choses à dire sur le rôle de la vue dans le mysticisme *non-extatique* de l'apôtre; car en principe l'homme terrestre n'est pas appelé à « voir ». Le présent, c'est l'Économie de la foi; l'avenir sera le régime de la vue (1 Cor. 13,12). Que si Dieu ouvre par grâce au pèlerin terrestre quelque échappée lumineuse vers les régions célestes, la *vue* est uniquement destinée à fortifier la *foi*.

Rivé à la terre par son corps charnel, dans lequel le croyant « habite loin du Seigneur », Paul s'en tiendra docilement à cette consigne que Dieu seul peut lever: «C'est par la *foi* que nous marchons, et non par la *vue*» (2 Cor. 5,6-7).

D. LA DÉIFICATION.

a) La déification dans le mysticisme hellénistique.

Avant de faire parler les textes hermétiques proprement dits, rappelons que les Grecs voyaient dans le *devin* un être au Pneuma duquel celui de la Divinité se substitue intégralement pendant la trance mystique. Au point de vue psychanalytique l'on peut trouver ici l'expression la plus hardie de la tendance à la « sublimation ». Il y a là plus qu'une « simplification psychique », plus qu'une « raréfaction mentale », plus que du « monoïdéisme ». Il y a même plus

qu'une transposition du moi humain en moi divin. *L'adepte vise à l'annihilation pure et simple de sa personnalité, pour la voir remplacée par la Divinité.*

C'est ainsi que Lucain [1]) considère *Pythie* comme « possédée » par Apollon:

Haesit et insueto concepit pectore numen,
quod non exhaustae per tot iam saecula rupis
spiritus ingessit vati, tandemque potitus
pectore Cirrhaeo non unquam plenior artus
Phaebados irrupit Paean, mentemque priorem
expulit atque hominem toto sibi cedere iussit
pectore...

Elle demeura immobile et reçut dans sa poitrine, selon son habitude, la Divinité, que l'Esprit du rocher (Apollon) non encore épuisé à travers tant de siècles introduisit dans la prophétesse ; et s'étant enfin emparé de la poitrine de la Cirrhéenne (Pythie), Péan (Apollon) ne prit jamais plus complètement possession des membres de la prêtresse de Phébus, chassa d'elle son moi primitif, et ordonna à l'être humain de lui céder entièrement la place...

Citons encore une description analogue, tirée de Pseudo-Longin: [2])

Πολλοὶ γὰρ ἀλλοτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει τρίποδι πλησιάζουσαν, ἔνθα ῥῆγμά ἐστι γῆς, ἀναπνεῖν — ὡς φασιν — ἀτμὸν ἔνθεον, αὐτόθεν ἔγκυμα τῆς δαιμονίου καθισταμένην ἐνάμεως, παραυτίκα χρησμῳδεῖν.

Plusieurs sont divinement inspirés d'un esprit étranger à eux, comme c'est aussi le cas pour la Pythie — dit-on — assise sur son trépied, à l'endroit où il y a une fente dans la terre. L'on raconte que là s'élève une vapeur remplie de Dieu, d'où — grosse de la puissance divine — elle rendait aussitôt ses oracles.

* * *

Dans le *mysticisme initiatique,* nous rencontrons le même désir de déification intégrale. Le ἐν θεῷ εἶναι (ἐνθουσιασμός) ne suffit pas à l'adepte: il aspire au complet θεὸν εἶναι:

Corp. herm. I,26: Τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσιν, θεωθῆναι.

Corps herm. XIII,14: Θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς, ὁ κἀγώ.

C'est là l'idéal suprême pour ceux qui ont obtenu la Gnose, d'être déifiés.

Tu es devenu Dieu et fils de l'Unique, comme moi (dit Hermès à son fils Tat).

---

[1]) Pharsalia V, 122, ss.
[2]) De sublimitate, 13,2.

Papyr. Mimant.-Reitzenst. Hell. Myst. p. 113: Χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἔδειξας ὅλον· χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ.

Nous nous réjouissons de ce que tu t'es montré toi-même entièrement à nous ; nous nous réjouissons de ce que, étant encore dans nos corps, tu nous as déifiés par ta vue.

Papyr. Leidens. W.–Reitzenst. Poimandres p. 17: Εἰσέλθοις τὸν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμὰς φρένας, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου, καὶ ποιήσαις μοι πάντα τὰ θελήματα τῆς ψυχῆς μου. Σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ.

Entre dans mon Noûs et dans ma pensée durant ma vie entière, et accomplis tous les désirs de mon âme. Car tu es moi, et je suis toi.

Kenyon. Greek Pap. in the Brit. Mus. p. 116,2: Ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν.

Viens en moi, Seigneur Hermès, comme les enfants dans le sein des femmes.

ibid. 117,36: Σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν.

Car tu es moi, et moi toi. Ton nom est le mien et le mien tien.

Ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου.

Car je suis l'image de ta Divinité.

Dietr. Mith. lit. 14,24: Μένε σὺν ἐμοὶ ἐν τῇ ψυχῇ μου.

Reste avec moi dans mon âme.

Se croyant être dieu, le myste éprouve un sentiment d'ubiquité et d'éternité fortement empreint de panthéisme:

Corp. herm. XIII,2: .. Πᾶν ἐν παντί..

...Tout en tout...

ibid. XIII,11: Ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζώοις εἰμί, ἐν φυτοῖς, ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ...

Je suis dans le ciel, dans la terre, dans l'eau, dans l'air ; je suis dans les bêtes, dans les plantes, dans le sein de ma mère, avant ma naissance, après ma naissance, partout.

Apul. Metam. XI,23: .... per omnia vectus elementa remeavi...

Je reviens, porté à travers tous les éléments...

* * *

Il convient de prêter une attention particulière aux mystères célébrés en l'honneur d'un dieu *mourant et renaissant.* Le désir d'être déifié y présente un caractère extrêmement intense. Pour faire revivre au myste la vie de la Divinité, on instituait d'impressionnantes solennités, dont l'action ne devait pas être simplement représentative et symbolique, mais effective et sacramentelle. L'adepte entendait s'identifier avec le dieu mourant et renaissant.

Mentionnons tout d'abord les *mystères d'Isis* [1]). L'initié s'associait à la mort et à la résurrection d'Osiris par des rites dont l'élément principal était un baptême:

[1]) Hérod. 1, 36-63. Plutarque : de Is. et Os.

Tert. de bapt. 5 : Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur Isidis alicuius aut Mithrae.

Apulée, Métam. XI :... sueto lavacro traditum..., me abluit...

...ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis celebrari...

...et sua providentia quodammodo renatos...

...accessi confinium mortis, et calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa, remeavi...

...C'est par un baptême qu'ils sont initiés aux mystères de telle Isis ou de tel Mithra.

Il me lava, m'ayant livré au baptême traditionnel...

...l'initiation même se célèbre sous forme d'une mort volontaire...

...par la providence (d'Isis), ils (les initiés) sont en quelque sorte régénérés...

...j'ai touché la frontière de la mort et, ayant foulé le seuil de Proserpine, je suis revenu (à la vie), porté à travers tous les éléments.

Rappelons ensuite les fameux *mystères d'Attis et de Cibèle*, célébrés en Phrygie. Par les rites sanglants des tauroboles et des crioboles, l'adepte revit la passion d'Attis, l'amant de Cibèle ; puis il sort nouvellement né de la tombe ouverte, dans laquelle il avait reçu l'aspersion de sang [1]).

C'est vraisemblablement à ces cultes phrygiens que pensait Firmicus Maternus lorsqu'il parlait de la mort mystique de l'initié :

De err. profan. rel. 18 : In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit :...

Afin de pouvoir être admis, comme étant destiné à la mort (mystique), dans les parties plus intérieures de tel temple, il s'écrie :...

Ce même auteur rappelle la belle exhortation que le prêtre adresse aux adeptes pour leur dire qu'après avoir communié à la souffrance et à la mort de leur dieu, ils seront aussi associés à sa résurrection et à sa gloire :

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Courage, mystes ! Le dieu est sauf ! Pour vous aussi viendra le salut des peines.

L'idée de mourir et de revivre avec le dieu domine aussi les fêtes célébrées en l'honneur de *Tammouz* et de *Mardouk* en Babylonie, de *Melkart* à Tyr, d'*Adonis* à Byblos, de *Sandan* en Cilicie.

Dans les *mystères de Mithra*, d'origine mazdéenne, la Divinité meurt par le sacrifice d'un taureau et revit dans le myste qui se nourrit de la bête théophore. L'identification avec Mithra s'effectue également par deux rites dans lesquels les Pères de l'Eglise voyaient une parodie du baptême et de la Cène :

Tert. de praescr. 40 : Diabolus tingit et ipse quosdam, utique cre-

Le diable, lui aussi, baptise certaines gens, comme s'ils étaient ses

[1]) Prudence. Peristeph. 1006-1050.

dentes et fideles suos ; expiationem delictorum de lavacro repromittit. Et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos ; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit.

croyants et ses fidèles ; il leur promet une expiation des péchés de par ce bain. Et si j'ai bon souvenir de Mithra, il marque là au front ses soldats ; il célèbre aussi l'oblation du pain et offre une image de la résurrection.

Just. Apol. 1,66: Ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις .. ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς...

Dans les mystères de Mithra, du pain et une coupe d'eau figurent dans les rites initiatiques...

Les *mystères de Dionysos* [1]), originaires de la Thrace, sont célèbres par la folle frénésie que les Thyades mettaient à s'abîmer dans le Divin. L'histoire de Zagreus qui, dévoré par les Titans, revit en Dionysos, est à la base de ces pratiques orgiaques, au cours desquelles les Bacchantes mangent la chair vive d'un taureau ou d'un chevreau, pour s'identifier ainsi avec la Divinité incarnée dans la victime.

Terminons par la mention des *mystères d'Eleusis*, de beaucoup les plus populaires en Grèce. On y représentait l'histoire de Coré qui descend au Hadès et qui est ramenée à la vie par Déméter. Le myste revivait ce drame divin après avoir été lui-même divinisé par des ablutions sacramentelles [2]).

* * *

Pour brèves et incomplètes qu'elles soient, les indications précédentes établissent pleinement l'importance primordiale que le mysticisme hellénistique donnait au phénomène de la déification. Dans la scène finale de certaines épopées initiatiques, les assistants n'allaient-ils pas jusqu'à adorer l'adepte déifié, « in vicem simulacri constitutus » ? [3])

b) Point de déification dans le mysticisme paulinien.

Dans ses heures d'*extase*, l'apôtre ne se croyait identique ni à Dieu, ni à Christ. Le myste d'Hermès devient Hermès: mais Paul ne devient pas Christ. Même à l'apogée du ravissement il se contente humblement d'être un ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ (2 Cor. 12,2). La chose est trop évidente pour qu'il faille insister; mais elle mérite au moins d'être mentionnée, car c'est là qu'éclate, plus que nulle part ailleurs, l'incomparable grandeur morale de l'apôtre.

[1]) Eurip. Bacch. 135-140, 699, 700, 920, 1027.
[2]) Tert. de bapt. 5.
[3]) Apul. Métam. XI, 24.

A plus forte raison le mysticisme *non-extatique* de Paul est-il exempt de toute prétention à la déification. Dans ses épîtres la notion de l'union avec Dieu ne dépasse jamais les limites tracées par sa belle et sobre sentence aux allures si authentiques: « En Lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes » (Act. 17,28).

Il en est de même à l'endroit de ses rapports permanents avec Christ. *La distance entre le Maître et le disciple est toujours maintenue. Elle l'est* dans cet aveu: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi... Je vis dans la *foi* au Fils de Dieu ». (Gal. 2,20). *Elle l'est même* dans la plus mystique de toutes ses confessions: « Nous avons été ensevelis avec Christ, par le baptême en la mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts.. , nous aussi (au sortir des ondes baptismales) nous vivions d'une vie nouvelle. Car si nous sommes devenus une même plante (σύμφυτοι) avec l'image de sa mort, nous le serons aussi avec celle de sa résurrection » (Rom. 6,4-5).

Le mot σύμφυτοι exclut toute notion d'identité: car la greffe n'est pas identique au tronc. Cette allégorie n'exprime que l'idée d'une union organique et substantielle.

Notons en passant que le baptême est aux yeux de Paul un drame mystique d'un caractère initiatique et sacramentel. Il se compose de deux actes. Par son *entrée* dans l'eau, le myste chrétien, crucifié avec Christ, descend dans le tombeau du Sauveur et paie ainsi, par sa mort mystique, le salaire attaché au péché (Rom. 6,22.23). Par sa *sortie* de l'eau, le néophyte revit la résurrection du Christ, et sa nature même en est effectivement régénérée (Gal. 2,19; 5,24; 2 Cor. 5,14,15; Rom. 8,17; Ph. 3,10; Col. 2,12; 3,1-5).

La conception paulinienne de la Cène n'est pas moins sacramentelle que celle du baptême. A la table sainte une communion *réelle* s'établit entre le Christ et le croyant (1 Cor. 10,14-22).

Malgré cela, la distance entre le Maître et le disciple est maintenue. *Point de déification, mais union vitale.* Rien de plus, rien de moins.

En dépit de la sobriété d'un pareil mysticisme, plusieurs théologiens y trouvent encore trop de réalisme, et proposent complaisamment une interprétation *spirituelle* de cet ordre d'idées dont ils s'accommodent si difficilement. Mais, qu'entendent-ils par « spirituel »? Peu nous importe de l'apprendre. Ce qui nous intéresse, c'est de savoir quel sens *Paul* donne au terme grec πνευματικός. Or, à ses yeux le Pneuma est la *réalité* par excellence, — réalité supramatérielle et supranaturelle, mais... réalité quand même. Dans sa pensée il n'y a

pas de place pour les abstractions que le dictionnaire de l'Académie française offre au lecteur à l'article de l' « esprit ». De grâce ! Laissons à Paul son réalisme sotériologique si caractéristique.

Est-ce à dire que l'apôtre préconise un « opus operatum » qui agirait magiquement ? Loin de là. En assimilant au baptême le renouveau de la nature humaine, Paul ne vise que le *croyant*. Sans la foi justifiante, l'eau n'a aucune valeur sanctifiante. L'apôtre laisse même entendre très clairement que le simple passage par les ondes baptismales ne confère nullement l'impeccabilité (1 Cor. 10,1-12). Le sacrement ne fait que communiquer un *germe* de vie nouvelle, au développement duquel le néophyte ne doit pas faire obstacle. Autrement, quel sens les nombreux appels de l'apôtre à la croissance spirituelle auraient-ils ?

Mais est-il bien vrai (comme le pensent les Wrede, Brückner, Weinel, Holtzmann, Dietrich, Loisy et d'autres) que Paul aurait *emprunté* aux mystères hellénistiques l'idée que le myste revit, par des rites sacramentels, la mort et la résurrection de son Dieu ? — Emprunté ? — Je dirai plutôt : *adapté*, et je préciserai : adapté *par opposition*. Il en va ici comme de ce que nous disions au sujet de la gnose. L'apôtre des Gentils conforme son langage au parler initiatique pour pouvoir combattre à armes égales. Il se fait Grec aux Grecs pour gagner les Grecs. En opposition consciente aux efforts infructueux que faisait l'âme païenne pour s'identifier, par des suggestions métapsychiques, avec la Divinité mourante et renaissante, Paul recommande un moyen de palingénésie qu'il expérimenta lui-même le jour où, initié au mystère de la grâce divine, il sortit du « tombeau baptismal » en « nouveauté de vie », revivant aussi spirituellement que réellement la mort et la résurrection de son Sauveur.

En donnant ainsi à la pensée chrétienne une forme quelque peu initiatique, Paul aurait-il manqué de dignité et d'originalité ? Que ceux qui en ont souci nous disent si Jésus dérogea lorsqu'il emprunta à la chronique du jour le canevas sur lequel il broda l'admirable parabole de l'économe infidèle (Lc. 16).

Le génie religieux qui coule une révélation nouvelle dans un moule ancien n'y perd ni sa dignité, ni son originalité.

* * *

Les développements qui précèdent n'ont encore établi que d'une manière *générale* la valeur éthique du mysticisme paulinien. Reste

à spécifier les cas et à montrer que Paul puisait dans son union avec Christ une puissance morale qui faisait sentir ses efforts dans *toutes* les manifestations de la vie.

Pour éviter une fatigante prolixité, nous nous bornerons à grouper en un portrait idéal de l'apôtre et de l'Eglise les passages contenant l'expression: ἐν Χριστῷ. Cet essai, qui nous a été suggéré par Deissmann [1]), transformera une sèche énumération statistique en un tableau vivant dont le seul aspect suffira pour nous convaincre de la *valeur pratique* de ce genre de piété.

VII.

TABLEAU DE LA «VIE EN CHRIST», D'APRÈS LES PAROLES PAULINIENNES CONTENANT LA FORMULE: ἐν Χριστῷ.

PAUL,

dès avant la création élu *en* Christ (Eph. 1,4-11. 2 Tim. 1,9), *en* qui tout subsiste (Col. 1,17) et *en* qui tout sera réuni (Eph. 1,10), a reçu la rédemption *en* Jésus-Christ (Rom. 3,23, Col. 1,14, Eph. 1,7, 2 Tim. 2,10). C'est par la foi *en* Christ (Gal. 3,26; 5,6, Col. 1,4, Eph. 1,15. 1 Tim. 1,14, 3,13, 2 Tim. 1,13; 3,15) qu'il s'est approprié le salut comme justice de Dieu *en* Christ (Gal. 2,17, 2 Cor. 5,21), pour être une nouvelle créature *en* Christ (2 Cor. 5,17). Aussi bien n'y a-t-il plus de condamnation pour celui qui est *en* Christ (Rom. 8,1): *en* lui, il a libre accès auprès de Dieu (Eph. 3,12); *en* lui il jouit d'une parfaite liberté morale (Gal. 2,4 Phm. 8); *en* lui il possède d'ores et déjà la vie éternelle (Rom. 6,11. 23; 8,2. 2 Tim. 1,1). Se confiant *en* lui (2 Th. 3,4; Gal. 5,10; Rom. 14,14; Ph. 2,24) et espérant *en* lui (Ph. 2,19) quant aux choses terrestres, son espérance *en* Christ va au delà des limites de la vie présente (1 Cor. 15,19): il aspire à être un jour trouvé *en* Christ (Ph. 3,9) et à obtenir le prix de sa vocation *en* Christ (Ph. 3,14), avec ceux qui, morts *en* Christ (1 Th. 4,16) et dormant *en* Christ (1 Cor. 15,18), ressusciteront *en* Christ (1 Cor. 15,22).

Paul est prisonnier *dans* le Seigneur (Eph. 4,1), ainsi que ses compagnons de captivité (Phm. 23). *En* lui ses liens sont manifestes (Ph. 1,13). Il est faible *en* Christ (2 Cor. 13,4), mais il peut tout *en* celui qui le fortifie (Ph. 4,13). Il triomphe *en* lui (2 Cor. 2,14) et se glorifie *en* lui (1 Cor. 15,31; Rom. 15,17; Ph. 3,3), rempli d'une grande joie *en* lui (Ph. 4,10).

---

[1]) Die neutestamentliche Formel: in Christo Jesu, 1892.

Paul est bien plus qu'un pédagogue *en* Christ (1 Cor. 4,15), entouré de collaborateurs *en* Christ (Rom. 16,3.9. Col. 4,7) : il est le père de ceux qu'il a amenés à la foi, car il les a engendrés *en* Christ (1 Cor. 4,15). Tel, Timothée, son enfant bien-aimé et fidèle *dans* le Seigneur (1 Cor. 4,17). Telles, les communautés qui sont son œuvre *dans* le Seigneur (1 Cor. 9,1) et le sceau de son apostolat *dans* le Seigneur (1 Cor. 9,2). Il leur enseigne la vérité *en* Jésus (Eph. 4,21) : car, homme *en* Christ (2 Cor. 12,2), il dit la vérité *en* lui (Rom. 9,1), parle *en* lui (2 Cor. 2,17 ; 12,19), exhorte *en* lui (1 Th. 4,1 ; 2 Th. 3,12, Ph. 2,1) et rend son témoignage *en* lui (Eph. 4,17). Sa ligne de conduite étant *en* lui (1 Cor. 4,17), c'est *en* lui que sa parole trouve des portes ouvertes (2 Cor. 2,12).

L'ÉGLISE

se compose de gens qui sont créés *en* Christ (Eph. 2,10), élus *en* lui, (Rom. 16,13), appelés *en* lui (1 Cor. 7,22), ressuscités *en* lui (Col. 2,12), scellés *en* lui (Eph. 1,13), circoncis *en* lui (Col. 2,11), fidèles *en* lui (Eph. 1,1), sanctifiés *en* lui (1 Cor. 1,2), saints *en* lui (Ph. 1,1 4,21, Col. 1,2). En un mot, ils sont *en* Christ (1 Cor. 1,30 ; 16,24, Rom. 8,1, 16,11), formant des Eglises *en* Christ (1 Th. 1,1 ; 2,14 ; 2 Th. 1,1, Gal. 1,22).

L'Église se développe spirituellement, car ses membres, d'abord enfants *en* Christ (1 Cor. 3,1), grandissent *en* lui (Eph. 2,21) et deviennent sages *en* lui (1 Cor. 4,10), jusqu'à ce que, bénis *en* lui (Eph. 1,3) et enrichis *en* lui (1 Cor. 1,5), ils possèdent tout pleinement *en* lui (Col. 2,10) : amour (Rom. 8,39), grâce (1 Cor. 1,4 Eph. 1,6 ; 2,7 ; 2 Tim. 1,9 ; 2,1), pardon (Eph. 4,32), paix (Ph. 4,7). Rendus ainsi parfaits *en* lui (Col. 1,28), ils sont un saint temple de Dieu *dans* le Seigneur (Eph. 2,21-22).

L'Église est une famille de fils de Dieu *en* Christ (Gal. 3,26), un seul corps *en* Christ (Rom. 12,5), une nouvelle humanité *en* Christ (Eph. 2,15 ; 3,6). Dans cette famille les frères *dans* le Seigneur (Ph. 1,14 ; Col. 1,2 ; Phm. 16) s'aiment *en* lui (Rom. 16,8), s'accueillent *en* lui (Rom. 16,2), se saluent *en* lui (1 Cor. 16,19 Rom. 16,22), sont un *en* lui (Gal. 3,28), animés d'un même sentiment *en* lui (Ph. 4,2). - L'homme et la femme, faits l'un pour l'autre *dans* le Seigneur (1 Cor. 11,11), se marieront *dans* le Seigneur (1 Cor. 7,39), et, comme cela se doit *dans* le Seigneur, la femme sera soumise au mari (Col. 3,18). - Les enfants obéiront à leurs parents *dans* le Seigneur (Eph. 6,1), puisque cela est bienséant *dans* le Seigneur (Col. 3,20). - Les esclaves appelés

en Christ sont des affranchis du Christ (1 Cor. 7,22), car *en* lui il n'y a ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme (Gal. 3,28).

L'Église est administrée par de fidèles ministres *dans* le Seigneur (Eph. 6,21), qui reçoivent leur ministère *dans* le Seigneur (Col. 4,17), qui dirigent *dans* le Seigneur (1 Th. 5,12) et qui font leurs preuves *en* Christ (Rom. 16,10).

L'Église a une mission: lumière *dans* le Seigneur (Eph. 5,8), les membres de l'Église marchent *en* lui (Col. 2,6), enracinés et fondés *en* lui (Col. 2,7), demeurant fermes *en* lui (1 Th. 3,8 Ph. 4,1), vivant pieusement *en* lui (2 Tim. 3,12). Ainsi fortifiés *dans* le Seigneur (Eph. 6,10), les croyants travaillent *dans* le Seigneur (Rom. 16,12), sachant que leur travail n'est pas vain *dans* le Seigneur (1 Cor. 15,58) et que Dieu pourvoira *en* Christ à tous leurs besoins (Ph. 4,19). Aussi peuvent-ils se réjouir *dans* le Seigneur (Ph. 3,1; 4,4) et avoir de plus en plus lieu de se glorifier *en* Jésus-Christ (Ph. 1,26).

* * *

Nous n'avons à ajouter aucun commentaire à l'éloquent témoignage que cette liste rend à la puissance vitale du mysticisme paulinien. Elle démontre une fois de plus que la ligne de démarcation entre les domaines dogmatique et éthique n'existe que dans l'abstraction intellectuelle. Dans le plan mystique la vie religieuse et la vie morale se confondent: c'est la « vie en Christ ».

Il en est comme de la notion de la *foi*. Est-elle exclusivement religieuse? La πίστις n'a-t-elle pas la valeur d'une puissance morale? Ou encore, ne serait-elle pas simplement identique à l'union mystique?

On le voit. Nous ne pouvons terminer ce chapitre sans avoir élucidé cette question.

VIII.

LE RAPPORT DE LA NOTION DE LA FOI AVEC CELLE DE L'UNION MYSTIQUE.

On identifie en général la foi avec l'union mystique, puisque les deux produisent, dit-on, le même effet: la *sanctification*.

Ce raisonnement n'est pas absolument faux; il y a toutefois à opérer une mise au point.

Constatons tout d'abord que Paul, autant mystique qu'intellectuel, fait prévaloir tantôt l'une, tantôt l'autre de ces tendances. Ce n'est pas, cependant, que nous distinguions chez l'apôtre *deux* notions de la foi [1]) et que nous érigions ce prétendu dualisme religieux en situation statique. Toujours est-il que l'unique et indifférenciable rayonnement, appelé πίστις, est différemment *réfracté* selon qu'il traverse l'hémisphère intellectuel ou la zone affective de l'atmosphère mentale. Comment, du reste, en serait-il autrement, d'après les lois les plus élémentaires de la psychologie? Pour s'en convaincre il suffit de réfléchir pendant un instant au rapport entre le 5e et le 6e chapitre de l'épître aux Romains.

Tout lecteur soucieux de l'enchaînement des idées s'étonnera de ce que la doctrine de la sanctification (6-8) y soit simplement juxtaposée à celle de la justification (1-5), sans que Paul établisse entre les deux faits une relation causale par voie dialectique. En effet, après le drame *juridique* au langage on ne peut plus intellectuel, l'apôtre évoque, sans l'ombre d'une transition, une scène *baptismale*, qu'il présente, en termes profondément mystiques, comme point de départ de la sanctification (6,1-14). On cherchera en vain un trait d'union conceptuel qui relie logiquement l'actus forensis de la justification à la nouvelle naissance mystique du néophyte. Le *raisonnement abstrait* sur une question de droit divin, d'une part, et la *contemplation intuitive* d'une situation mystique, d'autre part, — ne sont pas comparables aux parties supérieure et inférieure d'un *même* fleuve, mais plutôt à *deux* cours d'eau venant de provinces différentes.

Ces deux provinces, Paul les portait dans son âme, engendrée à la fois par le judaïsme et par l'hellénisme. *Le Juif conçoit ses rapports avec Dieu juridiquement, dans le moi intellectuel; l'Helléniste les éprouve mystiquement dans le moi affectif. Le Judéo-helléniste fait la synthèse.*

Toute la richesse de la mentalité paulinienne est là. C'est dans l'âme *hébraïque* du disciple de Gamaliel que fut élaborée la doctrine de la justification, aux assises si dialectiques; mais c'est de l'âme *hellénique* du grand mystique de Tarse qu'émanait l'idéal de sanctification aux envolées si passionnées. Nous comprenons dès lors pourquoi la scène de tribunal (Rom. 1-5) ne se prolonge pas à travers le mystère baptismal (Rom. 6). Ces deux épopées, dont les héros sont tour à tour le croyant justifié et le néophyte sanctifié, relèvent

[1]) Lietzmann (Comm. d. Römerbr. ad 5,24) en distingue même huit. Lorsqu'on se met à analyser un concept aussi étroitement lié aux mouvements les plus intimes de l'âme, l'on peut pousser à l'infini la distinction des nuances.

de deux plans différents. Leur juxtaposition littéraire ne constitue ni dissonance, ni consonance; car le syllogisme intellectuel appartient à un autre ordre de grandeurs que le phénomène affectif. Ils n'ont pas de mesure commune.

Si nous voulons découvrir dans l'âme de Paul la source initiale d'où ont jailli ces deux idées-formes: justification et sanctification, — il nous faut remonter, par delà l'intellectualité et l'affectivité, jusqu'aux régions ultimes où besogne l'idée-force pure et où l'Humain et le Divin s'épousent en ce quelque chose d'ineffable, mais d'expérimentable qu'est le fait religieux. Dans ces profondeurs-là, les notions de la foi qui justifie et de l'union mystique qui sanctifie *ne sont plus deux, mais une.*

C'est bien de ces lointains abîmes de l'âme que sont issues celles d'entre les confessions pauliniennes dans lesquelles πίστις et εἶναι ἐν Χριστῷ sont des termes interchangeables: « Christ vit *en moi*,... je vis dans la *foi* au Fils de Dieu» (Gal. 2,20). — «Vous êtes fils de Dieu par la *foi* en Jésus-Christ; car, autant que vous avez été baptisés en Christ, vous avez *revêtu* Christ » (Gal. 3,26-27). — « Examinez-vous vous-mêmes, pour voir si vous êtes dans la *foi*. Ne reconnaissez-vous pas que Jésus-Christ est *en vous* » (2 Cor. 13,5)? — « Que Christ habite *dans vos cœurs par la foi* » (Eph. 3,17).

Dans les deux passages suivants, sans être expressément identifiée avec l'union mystique, la foi a toute la valeur effective d'un mobile moral: « *En* Jésus-Christ, ce qui importe, c'est la *foi* qui est agissante par l'amour » (Gal. 5,6). — « Tout ce qui ne sort pas de la *foi*, est péché (Rom. 14,23).

Résumons et concluons. Lorsque dans son raisonnement, c'est-à-dire dans le laboratoire des idées-formes, l'apôtre poursuit la ligne juridique de la foi justifiante, il ne prête pas à celle-ci le caractère déterminé d'un mobile moral. En revanche, chaque fois qu'une intuition émane spontanément des cryptes profondes qui recèlent la pensée-force indifférenciée, la foi et l'union mystique se présentent comme un seul et même élan vital aux effets sanctifiants.

CHAPITRE IV.

LE SOUVENIR HISTORIQUE DE JÉSUS DE NAZARETH

I.

LE PROBLÈME DE L'INFLUENCE EXERCÉE SUR PAUL PAR LE CHRIST HISTORIQUE.

Ce problème est l'objet d'un débat qui est loin d'être clos. Tous ceux qui y prennent part s'accordent à voir entre Jésus et Paul, à la fois, un abîme plus ou moins béant et un pont plus ou moins large. Ce double « plus ou moins » crée un nombre indéfini de nuances d'opinions. Mais, à tout prendre, l'on peut distinguer deux tendances générales parmi ceux qui étudient la question.

Les uns insistent sur ce qui *sépare* Paul de Jésus. Nommons Pfleiderer, von Soden, Brückner, Wrede, H. Holtzmann, Bousset.

Ce dernier, élargissant démesurément l'abîme et réduisant le pont pour ainsi dire à néant, formule ce jugement excessif : « Es lässt sich bestimmt behaupten, dass das, was wir das sittlich religiöse Personenbild Jesu nennen, von keinerlei Einfluss und Bedeutung für die Frömmigkeit des Paulus gewesen sei » [1]).

Les autres, par contre, insistent surtout sur ce qui *unit* Paul à Jésus. Nommons Paret, Roos, Wendt, Hilgenfeld, Nösgen, Gloatz, Heinrici, Drescher, Sturm, Titius, Feine, Goguel, Kölbing, Kaftan, Jülicher, Joh. Weiss.

Quelques-uns de ces savants sont par trop préoccupés de rétrécir l'abîme et d'élargir le pont.

Nous ne pouvons songer à réfuter les exagérations auxquelles on s'est livré de part et d'autre. Qu'il nous suffise d'établir, sans parti pris, quelle place occupaient, dans l'enseignement de Paul, les *actes*, les *paroles* et la *pensée* de Jésus, et quelle influence ce souvenir exerçait sur la piété de l'apôtre.

---

[1]) Kyrios Christos, 1913, p. 143.

II.

LE SOUVENIR DES *ACTES* DE JÉSUS DANS L'ÉVANGILE PAULINIEN.

A. *Le relevé des faits biographiques mentionnés.*

Pour établir ce que Paul connaissait de la vie de Jésus, il ne faudrait pas prendre pour mesure les rares traits de l'histoire évangélique que l'apôtre mentionne dans ses épîtres. Il est évident que, dans sa prédication populaire, le missionnaire des Gentils parlait du Christ historique beaucoup plus qu'il ne le faisait dans ses lettres. Sans être un sténogramme, le discours de Paul à Antioche de Pisidie, tel que Luc l'a rédigé (Act. 13, 16-41), peut nous donner une idée du genre homilétique cultivé par l'apôtre. Ce genre était autant narratif que dialectique. D'ailleurs Paul lui-même laisse entendre clairement qu'il faisait dans ses appels missionnaires une large part à l'élément descriptif : « O Galates insensés, qui donc vous a ensorcelés, vous aux yeux desquels Jésus-Christ a été dépeint comme crucifié (προεγράφη ἐσταυρωμένος. Gal. 3,1). Luther, s'appuyant sur la leçon : ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος, a traduit : « Welchen Christus Jesus vor die Augen gemalt war, als wäre er *unter euch* gekreuzigt. »

Nous n'avons pas besoin de ce sforzando du Textus receptus pour supposer que la prédication populaire de Paul présentait, à côté des nombreuses démonstrations apologétiques et dogmatiques, certains récits empruntés à la tradition. D'ailleurs, le fait que Paul n'ajoute aucun commentaire à ses brèves allusions biographiques nous permet d'inférer que son enseignement oral avait été suffisamment explicite à cet égard.

Essayons de réunir ces traits épars en un portrait du Christ historique. Mais ne perdons pas de vue que ce tracé ne représente que l'esquisse incolore d'une image riche en couleurs dont l'âme de Paul était remplie.

* * *

Héritier des promesses faites à Abraham (Gal. 3,16), issu du peuple d'Israël (Rom. 9,5), de la race de David (Rom. 1,3), Jésus, né d'une femme, fut soumis à la loi (Gal. 4,4), ce qui, d'après le contexte, est peut-être une allusion à la circoncision. L'apôtre insiste beaucoup sur la parfaite humanité de Jésus, lequel a revêtu une « chair de péché » analogue à la nôtre (ὁμοίωμα Rom. 8,3). « Il s'est

anéanti lui-même en prenant une forme de serviteur et, devenant semblable aux hommes, il a paru comme un simple homme » (Ph. 2, 7-8). C'est dans la pauvreté (2 Cor. 8,9) qu'il a accompli son ministère messianique. En outre, l'apôtre des Gentils se rend parfaitement compte que, durant sa carrière terrestre, Jésus n'était pas sorti des limites du peuple d'Israël (Rom. 15,8).

Paul connaît Jacques, le frère du Seigneur (Gal. 2,9), auquel le Ressuscité apparut (1 Cor. 15,7). Il sait que les frères de Jésus étaient mariés (1 Cor. 9,5). Il mentionne les douze apôtres (1 Cor. 15,5), notamment Pierre (Gal. 1,18; 2,7-14; 1 Cor. 1,12; 3,22; 9,5; 15,5) et Jean (Gal. 2,9).

Quant au *caractère* de Jésus, Paul n'en ignore point les traits saillants : sainteté parfaite (2 Cor. 5,21), réalisée dans une chair de péché (Rom. 8,3), — justice légale (Rom. 5,18), — obéissance filiale allant jusqu'à la mort (Ph. 2,8), — amour prêt au sacrifice suprême (Gal. 2,20, Rom. 8,37), — douceur et bonté (2 Cor. 10,1), — cordialité (Ph. 1,8), — bienveillance (Rom. 15,7), — esprit de conciliation (Rom. 15,5) et de support (Gal. 6,2), — patience (2 Th. 3,5), — véracité (2 Cor. 1,19). Et quelle juste intuition psychologique ne trouvons-nous pas dans cette remarque si finement nuancée : « Christ ne s'est pas complu en lui-même » (Rom. 15,3) ?

Il va de soi que Paul s'intéresse particulièrement aux scènes de la *Passion*. Il rappelle aux Corinthiens l'institution de la Cène, dans les termes mêmes de la tradition lucanienne (1 Cor. 11,23-25 = Lc 22,19.20). Il s'approprie la prière en Gethsémané : Abba, Père ! (Gal. 4,6 Rom. 8,15 = Mc 14,36). Il sait que Jésus passa sa dernière nuit avec les siens, — qu'il fut trahi (1 Cor. 11,23), — qu'il fut condamné par ignorance et par intolérance (1 Cor. 2,8; 1 Th. 2, 14-15) et qu'il mourut lors de la Pâque juive (1 Cor. 5, 7-8). Il signale les souffrances (2 Cor. 1,5, Rom. 8,17, Ph. 3,10) et l'effusion du sang (1 Cor. 10,16; 11,25. 27, Rom. 3,25; 5,9) qui accompagnèrent la mort de Jésus; il mentionne les stigmates (Gal. 6,17) du Crucifié, ainsi que les outrages dont il fut accablé (Rom. 15,3); il nous le montre suspendu au bois de malédiction (Gal. 3,13) et mourant à l'étreinte douloureuse de la chair (Rom. 6,10) et de la faiblesse (ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας 2 Cor. 13,4).

L'apôtre indique même parfois le lien organique qui relie la croix à toute une vie d'obéissance (Ph. 2,8). C'est *dans la chair*, donc au cours de sa vie entière, que Christ a condamné le péché (Rom. 8,3). Sa vie ne fut, en somme, qu'un *état* de νέκρωσις (2 Cor. 4,10), culminant dans le *fait* du θάνατος.

Rappelons aussi que Paul relève le détail très précis que Jésus fut enseveli et qu'il ressuscita le *troisième* jour (1 Cor. 15,4). Enfin, il dresse une liste si bien documentée des apparitions du Christ, que les critiques s'accordent à en faire la pierre de touche de la tradition évangélique (1 Cor. 15 5-7).

* * *

Tout cela, dira-t-on avec raison, est fort peu de chose comparé à la richesse de la tradition synoptique. Mais n'oublions pas que les épîtres ne donnent que le pointillé d'une ligne biographique continue dont Paul voyait l'ensemble. Ajoutons encore que les nombreuses allusions à des paroles de Jésus (p. 52-55) laissent supposer la connaissance de leur cadre biographique. Aussi applaudissons-nous pleinement à ce jugement pondéré de Weinel : [1]) « Man hat meistens ganz übersehen, wie sehr Paulus von Jesus abhängig ist,.... und dass er in Wirklichkeit ein sehr klares Bild von Jesus gehabt hat. »

Paul avait-il été en contact personnel avec Jésus de Nazareth? La fameuse parole : « Même si nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus de cette manière » (2 Cor. 5,16), ne permet ni de le nier, ni de l'affirmer. L'apôtre a voulu dire qu'il n'a plus d'intérêt à s'appesantir sur le souvenir du Nazaréen qu'il n'en a, en général, à revivre son propre passé (Ph. 3,14).

En fait, cette déclaration, théorique et paradoxale, n'a nullement empêché Paul de suivre et de recommander l'exemple qu'a donné le Christ selon la chair.

B. *L'influence exercée sur la morale paulinienne par les* actes *de Jésus.*

Paul invoque l'exemple du Nazaréen beaucoup plus souvent qu'on ne le pense d'ordinaire.

N'est-ce pas en Jésus qu'il salue l'idéal de *véracité* dont il cherche à s'inspirer? « La parole, dit-il, que nous vous adressons n'est pas oui et non. Car Jésus-Christ n'a pas été oui et non; mais en lui il n'y a que oui » (2 Cor. 1,18. 19).

N'est-ce pas au nom de « la *douceur* et de la *mansuétude* du Christ» (2 Cor. 10,1) qu'il s'adresse à ses lecteurs?

N'est-ce pas l'*humilité* du Maître que Paul rappelle aux chrétiens « forts » qui se complaisent dans le sentiment de leur supériorité : « Christ aussi ne s'est pas complu en lui-même » (Rom. 15,3)?

[1]) Biblische Theologie des Neuen Testaments, II, 1913. p. 320.

Et quant au mot suivant (v. 7) : « Accueillez-vous les uns les autres *comme* Christ aussi vous a accueillis », Paul avait certainement devant les yeux l'inépuisable *bienveillance* de Jésus, l'Ami des affligés (Mt. 11,28), quand bien même il entendait viser l'œuvre accomplie à Rome par le Christ glorifié.

Mais il y a plus. L'apôtre, auquel on a souvent reproché d'avoir isolé la croix du Christ en une abstraction dogmatique, détachée de son sol historique, l'apôtre dis-je, a su nous présenter aussi l'immolation de Jésus comme un mobile moral déployant ses énergies d'après les *lois de l'histoire* : « Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes... » (2 Cor. 5,15).

La valeur *éthique* du sacrifice du Christ historique apparaît de même dans des paroles comme celles-ci : « Vous avez été rachetés à un grand prix : glorifiez donc Dieu dans votre corps » (1 Cor. 6,20). « Vous avez été rachetés à un grand prix : ne devenez pas esclaves des hommes » (1 Cor. 7,23). « Par ta gnose tu fais périr le faible, ce frère pour lequel Christ est mort » (1 Cor. 8,11). « Ne fais pas périr, par ton aliment, celui pour lequel Christ est mort » (Rom.. 14,15). « Marchez dans l'amour, à l'exemple du Christ qui vous a aimés, et qui s'est donné lui-même à Dieu en offrande et en sacrifice »... (Eph. 5,2). « Maris, aimez vos femmes, comme Christ a aimé l'Église, et s'est livré lui-même pour elle » (v. 25).

Mais ce n'est pas tout. Paul donne à la carrière terrestre de Jésus le sens d'une *lutte morale ininterrompue,* qui nous rend capables de réaliser, à notre tour, le δικαίωμα τοῦ νόμου. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre cette curieuse sentence : « Christ a condamné le péché dans la chair, afin que la justice prescrite par la loi fût accomplie en nous », c'est-à-dire pût être réalisée par nous (Rom. 8, 3-4).

Et que dire du fait suivant, sur lequel on ne saurait trop insister : l'apôtre considère sa vie de souffrances comme un épilogue au ministère de douleur que fut l'existence terrestre de Jésus ! Il ne se contente pas de souffrir *avec* Jésus (Rom. 8,17), dont « les afflictions abondent en lui » (2 Cor. 1,5). Il ne lui suffit pas de porter en son corps les « stigmates » (Gal. 6,17), voire la « nécrose » (2 Cor. 4,10) du Seigneur, de telle sorte que « la Communion des souffrances du Christ le rende conforme à sa mort » (Ph. 3,10). Il va jusqu'à vouloir « achever en sa chair le reste des afflictions du Christ » (Col. 1,24) !

Mysticisme ! Soit. Mais, avouons-le : tout mystique qu'il soit, Paul garde, sur ce point, le contact éthique avec l'histoire.

A ce propos la formule κατὰ Χριστόν est particulièrement significative. Il s'en faut qu'elle soit synonyme de « ἐν Χριστῷ ». « Vivre

en Christ », c'est l'union mystique de l'âme avec celui qui séjourne à la droite du Père. « Vivre selon Christ », c'est le retour éthique de la pensée vers celui qui fut obéissant jusqu'à la mort. — Voici les textes :

« Ce que je dis, quand je me glorifie avec une telle assurance, je le dis comme un insensé et non κατὰ κύριον » (2 Cor. 11,17), — c'est-à-dire : je le dis contrairement à l'exemple d'humilité que Jésus nous a laissé.

« Vivez les uns avec les autres en bonne intelligence, κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν (Rom. 15,5), — ce qui veut dire : soyez conciliants comme Jésus le fut.

« Que personne ne vous subjugue par une philosophie selon la tradition des hommes et non κατὰ Χριστόν » (Col. 2,8), — en d'autres termes : tenez-vous en à l'enseignement que Jésus vous a légué.

Un mot enfin sur ces deux expressions caractéristiques : μιμητὴς Χριστοῦ, ὁδοὶ ἐν Χριστῷ. — Paul exhorte les croyants à devenir « imitateurs » du Christ (1 Th. 1,6), titre qu'il revendique lui-même (1 Cor. 11,1). De plus, il prétend poursuivre son « chemin » en Christ relativement à son enseignement (1 Cor. 4,17). Or, de quel Christ s'agit-il ici ? Le chapitre précédent nous a montré que Paul n'hésite pas à s'inspirer de l'exemple du Christ *métaphysique*. Dans les passages précités, l'apôtre regarde certainement au Kyrios Christos : mais ces termes si franchement concrets : μιμητής, ὁδοί, permettent d'inférer que Paul, en les traçant, voyait transparaître à travers la figure lumineuse du Glorifié les traits de l'humble Rabbi galiléen qui, sur la route poudreuse, disait au passant : Suis-moi !

En présence de ces nombreux témoignages on a quelque peine à comprendre comment Brückner [1]) a pu écrire un chapitre intitulé : « Die Bedeutungslosigkeit des Erdenlebens Jesu für Paulus ».

III.

LE SOUVENIR DES *PAROLES* DE JÉSUS DANS L'ÉVANGILE PAULINIEN.

A. *Le relevé des textes.*

Nous n'oserions affirmer que Paul se soit servi d'un recueil des Logia de Jésus. Dans ce cas les citations *textuelles* seraient plus fréquentes. C'est la parole *vivante* du Maître qui rayonne à travers la littérature paulinienne sous forme de références, d'allusions et de réminiscences.

[1]) Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903. p. 41.

Pour permettre au lecteur de se former sans peine un jugement sur ce point, il m'a paru utile de dresser une liste synoptique des rapprochements qui paraissent quelque peu admissibles.

* * *

I THESS. [1]	
2,15-16 : ...les Juifs, qui ont *tué* Jésus et *les prophètes* et qui comblent (ἀναπληρῶσαι) la mesure de leurs péchés.	Mt. 23,31-32 : Vous êtes les fils de ceux qui ont *tué les prophètes*. Comblez (πληρώσατε) la mesure de vos pères.
4,8 : Celui qui nous rejette (ἀθετῶν) ne rejette (ἀθετεῖ) pas un homme, mais Dieu.	Lc. 10,16 : Qui vous rejette (ἀθετῶν) me rejette (ἀθετεῖ), et qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé.
4,15-17 : Voici ce que nous vous déclarons *par la parole du Seigneur* :... le Seigneur lui-même, à la voix d'un archange et de la trompette de Dieu (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι) descendra du ciel (ἀπ' οὐρανοῦ). Nous les vivants, nous serons enlevés tous ensemble dans les nuées (ἐν νεφέλαις) à la rencontre du Seigneur dans les airs.	Mt. 24,30-31 : Alors paraîtra dans le ciel (ἐν οὐρανῷ) le signe du Fils de l'homme. Toutes les tribus de la terre verront le Fils de l'homme venir sur les nuées du ciel (ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ). Il enverra ses anges avec une grande trompette (ἀγγέλους... μετὰ σάλπιγγος...), et ils rassembleront ses élus des quatre vents.
5,2 : Vous savez que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit. (οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται).	Mt. 24,42-43 : Vous ne savez pas quel jour votre Seigneur viendra (οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος... ἔρχεται). Si le père de famille savait à quelle veille de la nuit le voleur vient (ᾗ κλέπτης ἔρχεται)....
5,13 : Vivez en paix entre vous (εἰρηνεύετε) (cf. 2 Cor. 13,11).	Mc. 9,51 : Vivez en paix entre vous (εἰρηνεύετε).
GAL. [2]	
2,20 : J'ai été crucifié avec Christ (Cf. 5,24, 6,14).	Mc. 8,34 : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix...
4,4 : Quand les temps furent accomplis (πλήρωμα τοῦ χρόνου).	Mc. 1,15 : Les temps sont accomplis (πεπλήρωται ὁ καιρός).
4,6 : Abba, Père (Ἀββᾶ ὁ πατήρ) (= Rom. 8,15).	Mc. 14,36 : Abba, Père (Ἀββᾶ ὁ πατήρ).

[1]) Comparer aussi : I Thess. 5,6 (1 Cor. 16,13) et Mc. 13,35-37. II Thess. 3,2 et Mt. 6,13.

[2]) Comparer Gal. 1,15-16 et Mt. 16,17.

4,17 : Ils (les Judaïsants) veulent vous exclure (ἐκκλεῖσαι).	Mt. 23,13 : Malheur à vous, scribes et pharisiens, vous fermez (κλείετε) le Royaume des cieux devant les hommes.
5,14 : Le sommaire de la loi (= Rom. 13,8-10).	Mc. 12,31 : Le sommaire de la loi.
5,17 : La chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit.	Mc. 14,38 : L'esprit est prompt, mais la chair est faible.
6,2 : Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la *loi du Christ* (cf. 5,14).	Mc. 12,31 : Le sommaire de la loi : loi d'amour.
I. COR. [1])	
1,19-21 : Il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages (τῶν σοφῶν) et l'intelligence des intelligents (τῶν συνετῶν) Puisque le monde, avec sa sagesse, n'a pas connu Dieu..., il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de notre prédication.	Mt. 11,25 : Je te loue, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents (ἀπό σοφῶν καὶ συνετῶν), et de ce que tu les as révélées aux enfants.
1,22 : Les Juifs demandent des miracles.	Mt. 12,39 : Cette race méchante et adultère demande un miracle.
5,4 : (Scène de jugement). Présent d'esprit, vous et mon esprit étant assemblés (συναχθέντων) au nom du Seigneur (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου) avec la puissance de Jésus...	Mt. 18,20 : (Scène de jugement). Là où deux ou trois sont assemblés (συνηγμένοι) en mon nom (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα), je suis présent au milieu d'eux.
6,2 : Les saints jugeront (κρινοῦσιν) le monde.	Mt. 19,28 : Vous jugerez (κρίνοντες) les douze tribus d'Israël.
7,10-11 : A ceux qui sont mariés *j'ordonne*, non pas moi, mais *le Seigneur*, que la femme ne se sépare pas (χωρισθῆναι) de son mari. Si elle est séparée, qu'elle demeure sans se marier. Et que le mari ne répudie point sa femme.	Mc. 10,9 : Que l'homme ne sépare point (χωριζέτω) ce que Dieu a uni. Mt. 5,32 : Quiconque épouse une femme divorcée, commet adultère.
9,14,18 : *Le Seigneur a ordonné* que ceux qui annoncent l'Evangile vivent de l'Evangile. Quel est donc mon salaire (μισθός) ?	Lc. 10,5-7 : Dans quelque maison que vous entriez..., mangez et buvez ce qu'on vous donnera, car l'ouvrier est digne de son salaire (μισθοῦ).

[1]) Comparer 1 Cor. 3. 6.9 et Mt. 13,3-9 ; 3,10 et Mt. 7,24-26 ; 4,2 et Lc. 12,42 ; 4,9 et Mc. 10,31 ; 4,12 et Mt. 5,11 ; 6,7 (Rom. 12,17) et Mt. 5,39.40 ; 6,16 et Mc. 10,8 ; 10,27 et Lc. 10,8 ; 11,18-19 et Mt. 18,7 ; 12,3 et Mc. 9,39 ; 13,2 (cf. 2,7, Rom. 16,25) et Mt. 13,11 ; 14,20 et Mt. 18,3 ; 15,52, et Mt. 24,31.

9,19 : Libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous (ἐδούλωσα πᾶσιν ἐμαυτόν).	Mc. 10,44 : Quiconque d'entre vous voudra être le premier, sera l'esclave de tous (πάντων δοῦλος).
11,23-25: Paroles d'institution de la Cène : « *J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi enseigné...* »	Lc. 22,19-20 : Paroles d'institution de la Cène.
13,2 : Quand j'aurais toute la foi (ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν) jusqu'à transporter des montagnes (ὄρη). . .	Mt. 21,21 : Si vous aviez la foi (ἐὰν ἔχητε πίστιν) vous diriez à cette montagne (ὄρος) : Transporte-toi d'ici là, elle s'y transporterait (cf. Mt. 17,20)
13,3 : Si je vendais tous mes biens (τὰ ὑπάρχοντα) pour être distribués aux pauvres...	Lc. 12,33 : Vendez vos biens (τὰ ὑπάρχοντα) et distribuez-les en aumônes.
II COR. [1]	
1,17-18 : Mes résolutions sont-elles prises selon la chair, de sorte qu'il y ait en moi le oui, oui (τὸ ναὶ ναί) et le non, non (τὸ οὒ οὔ). Notre parole (ὁ λόγος ἡμῶν) n'est pas oui et non.	Mt. 5,37 : Que votre parole (ὁ λόγος ὑμῶν) soit oui, oui (ναὶ ναί), non, non (οὒ οὔ).
10,1 : Je vous exhorte par la douceur (πραΰτης) et la miséricorde du Christ, moi qui suis humble (ταπεινός) parmi vous.	Mt. 11,29: Je suis doux (πραΰς) et humble (ταπεινός) de cœur.
ROM. [2]	
2,1 : En jugeant les autres, tu te condamnes toi-même.	Mt. 7,1-2 : Ne jugez pas (μὴ κρίνετε), afin que vous ne soyez pas jugés.
14,13 : Ne nous jugeons pas les uns les au res (μὴ κρίνωμεν).	
2,19 : Toi qui te flattes d'être conducteur des aveugles (ὁδηγὸν τυφλῶν).	Mt. 23,16.24 : Malheur à vous, conducteurs d'aveugles (ὁδηγοὶ τυφλῶν).
3,31 : Anéantissons-nous la loi ? Au contraire, nous l'établissons.	Mt. 5,17 : Je suis venu, non pour abolir la loi..., mais pour l'accomplir.
12,14: Bénissez (εὐλογεῖτε) ceux qui vous persécutent (διώκοντας). Bénissez et ne maudissez (καταρᾶσθε) pas. (1. Cor. 4,12 : Injuriés, nous bénissons (εὐλογοῦμεν).	Mt. 5,44 : Priez pour ceux qui vous persécutent (διωκόντων). Lc. 6,27-28 : Aimez vos ennemis.., bénissez (εὐλογεῖτε) ceux qui vous maudissent (καταρωμένους).

---

[1]) Comparer II Cor. 11,2 (cf. Eph. 5,25) et Mt. 9,15, 25,1-13.

[2]) Comparer Rom. 1,16 et Mc. 8,38 ; 9,33 et Mt. 21,42-44 ; 14,13 et Mt. 18,6-7.

13,6-7 : Rendez (ἀπόδοτε) à tous ce qui leur est dû : l'impôt (φόρον) à qui est dû l'impôt.	Mc. 12,14-17 : Faut-il payer l'impôt (Lc. 20,22 φόρον)? .... Rendez (ἀπόδοτε) à César ce qui appartient à César.
14,12 : Nous comparaîtrons tous devant le tribunal de Dieu, et chacun de nous rendra compte (λόγον δώσει) à Dieu pour soi-même.	Mt. 12,36 : Les hommes rendront compte (ἀποδώσουσιν λόγον) au jour du jugement de toute parole inutile...
14,14 : Je suis persuadé dans le Seigneur que rien n'est impur (κοινόν) par soi-même. Seulement, si quelqu'un croit qu'une chose est impure, elle l'est pour lui.	Mt. 15,11 : Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille (κοινοῖ) l'homme...
16,19 : Que vous soyez sages pour le bien et simples (ἀκεραίους) quant au mal.	Mt. 10,16 : Soyez prudents comme des serpents et simples (ἀκέραιοι) comme des colombes.
PHIL.[1]	
2,15 : Vous brillez comme des flambeaux dans le monde (φωστῆρες ἐν κόσμῳ). (Cf. 1 Th. 5,5 Eph. 5,8-13.)	Mt. 5,14-16 : Vous êtes la lumière du monde (φῶς τοῦ κόσμου). Que votre lumière luise devant les hommes.
4,6 : Ne soyez point en souci (μὴ μεριμνᾶτε). (Cf. 1 Cor. 7,32).	Mt. 6,25 : Ne soyez point en souci (μὴ μεριμνᾶτε).
COL.	
4,6 : Que votre parole soit toujours assaisonnée de sel (ἅλατι).	Mc. 9,50 : Ayez du sel (ἅλα) en vous-mêmes, (cf. Mt. 5,13.)
EPH.	
4,32 : Soyez bons (γίνεσθε χρηστοί) les uns envers les autres, miséricordieux, vous pardonnant réciproquement, comme aussi Dieu (καθὼς καὶ ὁ θεός) vous a pardonné.	Lc. 6,35-36 : Dieu est bon (χρηστός) pour les méchants : soyez (γίνεσθε) miséricordieux, comme votre Père (καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν) est miséricordieux.

* * *

On peut discuter la valeur de tel ou tel rapprochement. L'impression générale n'en sera pas modifiée. Nous accordons sans réserve que beaucoup de ces emprunts se firent *inconsciemment* : mais cela ne ferait que prouver l'intime communion de pensée qui existait entre le disciple et le Maître et qui se révèle avec une intensité particulière lorsque Paul chante les richesses de l'amour (1 Cor. 13).

---

[1]) Comparer Phil. 3,7 et Mc. 8,36.

Que si enfin certaines analogies mentionnées étaient dues à quelque influence paulinienne sur la rédaction synoptique en général, et lucanienne en particulier, il n'en resterait pas moins vrai que Paul connaissait bon nombre des sentences de Jésus.

Cette connaissance a-t-elle influé sur la morale paulinienne? C'est ce que nous allons examiner encore.

B. *L'influence exercée sur la morale paulinienne par les* paroles *de Jésus.*

Nous avons compris dans la liste qui précède, non seulement les paroles pauliniennes au contenu éthique, mais aussi celles qui ont une portée dogmatique, sans tenir compte de la ligne de démarcation conventionnelle entre la religion et la morale. Toutefois, pour des raisons d'ordre pratique, nous nous en tiendrons à cette utile convention dans les remarques qui suivent.

Ce qui nous frappe avant tout, c'est que Paul, tout en accordant aux sentences de Jésus une *valeur normative,* n'en fait *aucun usage scripturaire.* La raison en est bien naturelle, du reste. Eussent-ils même été fixés par écrit, les Logia n'avaient pas encore, aux yeux de l'apôtre, un caractère suffisamment statutaire pour qu'ils pussent être introduits par un solennel γέγραπται dans un raisonnement.

Je n'en veux pour preuve que les deux cas où Paul tranche une question morale en s'appuyant sur un ordre formel du Maître. En ce qui concerne d'une part le *divorce,* l'apôtre écrit : « J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur » (1 Cor. 7,10). D'autre part, il résout le problème du *salaire apostolique* par ces mots : « Le Seigneur a ordonné » (1 Cor. 9,14). Mais, ni dans l'un, ni dans l'autre cas, le texte évangélique n'est cité.

D'aucuns ont pensé que l'apôtre prétendait tenir ces commandements directement du Christ glorifié. Or, s'il en était ainsi, l'on pourrait faire découler aussi de cette source céleste les renseignements que Paul donne sur la Cène (1 Cor. 11,23), la résurrection (1 Cor. 15,3) et la Parousie (1 Thess. 4,15).

Mais, à ce compte, il y aurait lieu de se demander pourquo l'apôtre se déclare dépourvu d'une révélation analogue sur l'importante question du *mariage.* Sur ce point il se voit, en effet, réduit à n'avancer qu'un conseil personnel : « Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur, mais je donne un conseil (1 Cor. 7,25).

La raison de cette ignorance, semble-t-il, est bien simple et naturelle : la tradition évangélique ne renfermait aucune parole de Jésus appropriée à ce sujet. A défaut d'une telle, le disciple tranche la question. Il est intéressant de voir qu'en cette occurrence l'ancien élève de Rabbi Gamaliel se conforme strictement à la méthode talmudique. Celui qui enseigne la loi n'a le droit de donner son opinion propre que s'il n'existe aucune sentence de Maître sur le problème débattu.

Cet aveu même, mêlé de regrets : « Je n'ai pas de commandement du Seigneur », s'ajoutant comme contre-épreuve à ce mot impératif : « J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur », nous permet d'inférer que Paul accordait une valeur normative indiscutable à la parole de Jésus de Nazareth, en matière éthique. [1])

Un mot encore sur les *allusions* plus ou moins inconscientes à des sentences de Jésus. Leur nombre considérable prouve que l'idéal moral de Paul s'inspirait de celui du Christ historique.

Ce n'est pas que l'apôtre ait épousé le parler du Maître. Tant s'en faut. Mais il y a de fréquents contacts terminologiques, qui sont révélateurs d'une union vivante des personnalités. Comparé au style de Jésus, celui de Paul ne ressemble en rien à tel médiocre accompagnement qui suivrait une mélodie à la distance d'une tierce. Il s'agit plutôt de deux mélodies autonomes, évoluant librement d'après les principes du contrepoint, ayant chacune sa marche propre, mais se rencontrant parfois en un impressionnant unisono.

Cette image, qui illustre le rapport de deux langages, caractérise aussi celui de deux vies morales. Paul n'a pas reproduit l'éthique de Jésus; mais il a constamment cherché à rester en harmonie avec le Maître, tout en formulant son message apostolique avec l'entière liberté d'un génie religieux original.

C'est ce qui ressortira avec évidence de la suite.

IV.

LA *PENSÉE* DE JÉSUS DANS L'ÉVANGILE PAULINIEN.

A. *La pensée-force et la pensée-forme.*

Toute pensée passe par deux états dont le premier est dynamique, et le deuxième conceptuel. La vague qui, se détachant du torrent

[1]) Nous n'avons pas à montrer ici qu'il en est de même sur le terrain dogmatique.

de la vie psychique, se fige en un concept, devient fiction représentative, de réalité dynamique qu'elle était. La pensée-force s'est dégradée en pensée-forme.

Jésus lui-même n'a pas échappé aux effets de cette loi psychologique, lorsqu'il traduisait en images ce que nul œil ne peut voir. A plus forte raison l'Évangile, en se pliant à la terminologie paulinienne, a-t-il subi une nouvelle métamorphose. Il est dans la nature des choses que les syllogismes sotériologiques de l'épître aux Romains soient d'un autre ordre morphologique que la gracieuse idylle de la brebis retrouvée.

Une analogie mathématique dira notre pensée. Nous pouvons représenter un *mouvement* d'après les procédés graphiques de la géométrie analytique, en projetant chaque point de la courbe sur les deux coordonnées à l'aide d'autant d'abscisses et d'ordonnées. Mai nous pouvons aussi établir pour chaque point de la trajectoire une formule différentielle, d'après la méthode algébrique. Néanmoins ces deux fictions représentatives expriment la même réalité : un mouvement.

Il en va de même quant aux formes employées par Jésus et par Paul. Une parabole de Jésus est un graphique ; un syllogisme de Paul est une formule : mais les deux symboles traduisent le même mouvement de l'âme humaine vers le Dieu qui sauve.

Wrede et ses acolytes, s'attachant principalement à l'idée-forme, ne voient guère que ce qui distingue Paul de Jésus. Ils nous montrent notamment qu'il s'agit de deux conceptions du salut, différemment centrées : celle de Jésus, ayant pour centre le Royaume ; celle de Paul, gravitant autour de la mort et de la résurrection du Christ.

Nous ne disconvenons nullement de ces divergences considérables entre les idées-formes. Mais oublierions-nous que de part et d'autre le *mouvement de la pensée-force* (et c'est là ce qui importe) obéit à la même puissance d'impulsion ?

Essayons de la montrer.

B. *Le dynamisme commun à l'Evangile de Jésus et à celui de Paul.*

Qu'il nous soit permis de reprendre ici, avec les mêmes réserves,[1]) la notion de l'imago. L'emploi de ce vocable ne nous rendra point solidaires des bizarres extravagances psychanalytiques qui s'y rattachent.

---

1. Voir p. 15.

Or, longtemps avant que Jung n'eût « découvert » ce phénomène psychique, les penseurs savaient que l'homme porte en lui certaines images simples ou complexes qui sont comme des clichés mentaux, élaborés par la fréquente répétition d'expériences fondamentales. C'est ainsi que l'image de la famille, l'idéal de la vie domestique, disons le mot : *l'imago familiale,* — occupe une place très importante dans le moi affectif; car les premières impressions de l'enfant sont faites d'éléments, relevant de ses rapports avec père et mère, frères et sœurs.

L'on peut dire que les relations familiales, prises dans leur idéalité parfaite, constituent la forme représentative dont Jésus a revêtu l'Évangile. La notion de la paternité divine y est indissolublement liée à celle de la fraternité humaine. Jésus ne conçoit pas le Père en dehors du cercle des enfants. Ce qu'il nomme Royaume, n'est en dernière analyse autre chose que la famille divine ou, ce qui revient au même, la confrérie humaine invoquant un seul Père. C'est la fusion complète de la religion et de la morale. Ce soupir, tant filial que fraternel : « Notre Père », en est l'expression la plus simple.

Tout bien considéré, l'*Évangile de Jésus est donc l'idée de la famille portée au suprême degré de la sublimation* : pensée faite de force, force faite d'amour.

Or, n'est-ce pas là aussi le fond de l'Évangile *paulinien*? Ce message, n'est-il pas basé, tout comme celui de Jésus, sur le fait de l'amour miséricordieux du Père envers tous ses enfants? Cette grâce, Paul la proclame quand bien même il parle le langage du juriste. Soit que l'Ami des péagers raconte une scène de réconciliation dans le cadre de la vie familiale (Lc 15,11-32), soit que le théologien de Tarse raisonne sur l'actus forensis d'une foi « comptée pour justice » en raison de l'immolation du Rédempteur, le Maître et le disciple entendent glorifier le même amour paternel qui pardonne au pécheur repentant. Jouée sur deux claviers de l'orgue, l'hymne de la réconciliation retentit sous le souffle du même Pneuma.

Du reste, Paul ne s'est pas toujours complu dans les catégories juridiques. Que de fois ne trace-t-il pas, lui aussi, l'imago familiale lorsqu'il exalte l'amour du Père et qu'il nomme les membres de l'Église ses frères? Si l'érudit métaphysicien a touché tant de consciences, c'est avant tout parce que, au fond de sa théologie, vibrait l'immortelle pensée-force dont Jésus était animé : celle de la *famille divine.*

Celui qui réussira à percevoir au delà des concepts sotériolo-

giques le cri qui, de l'enfant, s'élève vers le Père, aura saisi l'essence même de l'Évangile, δύναμις qui, émanée de Jésus, maintient son élan vital à travers les théologoumènes de Paul (Rom. 1,16).

A cet égard, mais à cet égard seulement, Kaftan, [1]) dans sa fameuse réplique à l'opuscule de Wrede, [2]) a raison de dire qu'une « ligne droite » mène de Jésus à Paul. Aussi souscrivons-nous sans réserve à la parole de Goguel [3]) : « Si on cherche à pénétrer les formules, si on s'efforce de saisir sous les mots la réalité vivante, on trouvera en dernière analyse dans l'Evangile de Jésus et dans la théologie de Paul la même substance profonde. »

C'est donc sans nulle présomption que l'apôtre a pu écrire ce mot souverainement apostolique : « Quant à nous, nous avons la pensée du Christ » (νοῦν Χριστοῦ. 1 Cor. 2,16). Si Paul n'avait pas la pensée-forme de Jésus, il avait sa pensée-force, ce qui plus est et ce qui importe.

---

[1]) Jésus und Paulus, 1906
[2]) Paulus, 1905.
[3]) L'apôtre Paul et Jésus-Christ, 1904. p. 379.

CHAPITRE V.

L'ATTENTE DE LA PAROUSIE DU CHRIST.

I.

L'ORIENTATON ESCHATOLOGIQUE DU PAULINISME.

Dans l'Évangile de Paul l'eschatologie joue un rôle dont il serait difficile d'exagérer l'importance. Alb. Schweitzer [1]) en est pénétré à tel point, qu'il voudrait voir traiter le paulinisme *exclusivement* sous cet angle, plus conséquemment même que ne l'avait fait Rich. Kabisch. [2]) Ce nouveau genre de tractation ajouterait, il est vrai, un échantillon de plus à l'amas hétéroclyte des « systèmes » imputés à Paul. Mais une pareille disposition kaleïdoscopique des concepts pauliniens aurait au moins sur les anciens arrangements l'avantage notable de mettre en relief la place considérable qu'occupent les choses finales dans la piété de l'apôtre.

La comparaison des idées apocalyptiques, contenues dans les épîtres, avec celles du judaïsme nous permet d'inférer qu'en devenant apôtre, Saul n'a banni de sa pensée chrétienne aucun trait saillant de l'eschatologie traditionnelle telle qu'il l'avait professée comme Rabbi.

Fixons rapidement les étapes principales de ce grand drame, en nous servant des données épistolaires : [3])

1° Venue de l'Ennemi de Dieu (Antichrist) comme signe précurseur (2 Thess. 2,3-10). Il n'y a pas de raison probante qui puisse être invoquée contre l'authenticité de ce passage. L'indication de signes précurseurs dépourvus de précision chronologique ne contredit nul-

---

[1]) Geschichte der paulinischen Forschung, 1911.

[2]) Die Eschatologie des Paulus, 1893.

[3]) Pour ce qui concerne les idées correspondantes du judaïsme, nous renvoyons aux ouvrages classiques de Schürer, Bousset, Baldensperger.

lement l'idée d'une venue inattendue du Christ (1 Th. 5,2-4). Jésus, lui aussi, parle à la fois des prodromes et du caractère surprenant de son retour (Mt. 24,3-29.36).

2° Manifestation visible du Messie venant du ciel (1 Th. 1,10, 4,16), sur la nuée (4,17), subitement (5, 1-6), au son de la trompette (4,16, 1 Cor. 15,52), entouré d'anges et de saints (1 Th. 3,13), pour enlever les élus (4,17).

3° Anéantissement de l'Adversaire (2 Th. 2,8).

4° Résurrection des morts (1 Th. 4,14-16, 1 Cor. 15,23-52, Rom. 8,11).

5° Jugement, auquel prennent part les saints (1 Cor. 6,2-3), ayant pour résultat la réprobation des uns et le salut des autres (Gal. 6,8; 1 Cor. 4,5; 5,5; 2 Cor. 5,10; Rom. 2,5-8; 6,23).

6° Destruction par le feu de tout ce qui tient du péché et de la corruption (1 Cor. 3,13-15; 7,31; 15,24-26).

7° Règne du Christ (1 Cor. 15,25) et des élus (1 Cor. 4,8, Rom. 8,17; Col. 3,4; 2 Tim. 2,12) dans la Jérusalem d'En-haut (Gal. 4,26).

8° Royauté absolue de Dieu (1 Cor. 15,28).

Replacés dans leur contexte, tous ces passages nous donnent l'impression très forte que la Parousie, loin de n'être qu'une simple notion dogmatique à côté d'autres, est plutôt le pôle magnétique vers lequel convergent toutes les aiguilles aimantées de la pensée de l'apôtre.

Tant s'en faut cependant que la notion paulinienne de la Parousie soit froidement chronologique et futuriste. Paul sait à l'occasion la transposer de la gamme quantitative dans la gamme qualitative. Par introspection mystique il voit l'avenir contenu involutivement dans le présent.

II.

L'ANTICIPATION MYSTIQUE DES RÉALITÉS ESCHATOLOGIQUES.

Etre en Christ, c'est posséder de ce chef, d'ores et déjà, les biens à venir. Pour virtuelle et dynamique qu'elle soit, cette anticipation n'en est pas moins réelle aux yeux de Paul.

Le tableau synoptique qui suit nous dispensera d'une longue démonstration sur ce sujet et n'en fixera que mieux notre pensée.

* * *

RÉALITÉ FUTURE.	RÉALITÉ PRÉSENTE.
Le salut en général.	
Rom. 8,24 : Nous sommes sauvés en espérance.	Eph. 2,5 : C'est par grâce que vous avez été sauvés.
Justification.	
Gal. 5,5 : C'est de la foi que nous recevons par l'Esprit l'espérance de la justice.	1 Cor. 6,11 : Vous avez été justifiés. Rom. 5,1 : Justifiés par la foi nous avons la paix avec Dieu...
Adoption.	
Rom. 8,23 : Nous soupirons en nous-mêmes, attendant l'adoption, la rédemption de notre corps.	Rom. 8,15-16 : Vous avez reçu l'Esprit d'adoption... L'Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.
Sanctification.	
Phil. 3,12 : Ce n'est pas que je sois déjà arrivé à la perfection...	1 Cor. 6,11 : Vous avez été sanctifiés....
Glorification.	
Rom. 8,17 : Nous sommes cohéritiers de Christ, si nous souffrons avec lui, afin que nous soyons aussi glorifiés avec lui.	Rom. 8,30 : Ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. 2 Cor. 3,18 : Nous sommes transformés à son image, de gloire en gloire.
Union avec Christ.	
2 Cor. 5,8 : Nous aimons mieux quitter ce corps, pour habiter avec le Seigneur. Ph. 1,23 : Mon désir est de quitter et d'être avec Christ.	Gal. 2,20 : Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi.
Gnose.	
1 Cor. 13,12 : Alors je connaîtrai comme j'ai été connu.	1 Cor. 2,10 : L'Esprit sonde toute chose, même les profondeurs de Dieu.
Contemplation.	
1 Cor. 13,12 : Alors nous verrons face à face.	2 Cor. 3,18 : Nous contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur.

RÉALITÉ FUTURE.	RÉALITÉ PRÉSENTE.
Royaume de Dieu.	
1 Cor. 15,50 : La chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume de Dieu.	1 Cor. 4,20 : Le Royaume de Dieu consiste... en puissance.
Gal. 5,21 : Les injustes n'hériteront pas le Royaume de Dieu.	Rom. 14,17 : Le Royaume de Dieu consiste... dans la justice, la paix, la joie...
Vie éternelle.	
Gal. 6,8 : Celui qui sème pour l'Esprit, moissonnera de l'Esprit la vie éternelle.	Rom. 8,10 : Si Christ est en vous, ...l'esprit est vivant...
	1 Tim. 6,12 : Saisis la vie éternelle.
Résurrection.	
Rom. 8,11 : Celui qui a ressuscité Jésus-Christ..., rendra aussi la vie à vos corps mortels.	Col. 3,1 : Si vous êtes ressuscités avec Christ...
	Eph. 2,6 : Il nous a ressuscités ensemble...
Séjour au ciel.	
2 Cor. 5,8 : Nous aimons mieux quitter ce corps, pour habiter avec le Seigneur.	Ph. 3,20 : Nous sommes citoyens des cieux.
	Eph. 2,6 : Il nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ.

* * *

C'est bien grâce à son mysticisme que Paul a su imprimer à son eschatologie la tournure *éthique* que nous venons de mettre en relief. Car du fait qu'il érigea l'édifice du salut à venir sur le fondement solide d'un salut *présent et expérimentable*, l'apôtre échappa à ce futurisme fébrile et stérile qu'il dut combattre lui-même dans l'Eglise de Thessalonique.

Nous donnerons ultérieurement des précisions sur l'influence complexe que l'eschatologie a exercée sur la piété paulinienne. Mais nous posons dès à présent en principe que l'attente de l'apôtre était d'une inspiration profondément morale.

Analysons tout d'abord cette disposition d'esprit à la lumière de la psychologie.

III.

LE CARACTÈRE AMBIVALENT DE L'ATTENTE : UN « BIENTÔT » ET UN « PLUS TARD ».

Qu'est-ce donc, à rigoureusement parler, qu'attendre ?

L'état d'âme que nous désignons par ce verbe n'a aucune fixité. Il est bercé par les ondes agitées de la vie émotionnelle. Il est pétri de paradoxe. Attendre, c'est hésiter entre un « bientôt » et un « plus tard ». C'est le flux et le reflux de la pensée entre deux « peut-être ».

La psychanalyse moderne a soumis à une étude approfondie le fait paradoxal, observé du reste depuis longtemps, que le moi, placé en face d'un seul et même objet, réagit parfois de deux manières opposées, ce qui donne lieu à deux séries de sentiments contraires. Peu importe le nom du phénomène en question. Que nous disions « ambivalence des sentiments », comme le fait Bleuler [1]; que nous parlions de « bipolarité », à l'instar de Silberer; [2]) que nous statuions, avec Flournoy, [3]) dans la nature humaine, « un dualisme émotif fondamental » : ces trois termes dépeignent la même disposition de l'affectivité.

Nous en avons un exemple on ne peut plus caractéristique dans l'espérance de Paul, traversée simultanément par le courant positif d'un « bientôt » et par le courant négatif d'un « plus tard ». L'apôtre avait parfaitement conscience du dualisme de ses propres sentiments, car il avoue sans ambages aux Philippiens qu'il est « pressé des deux côtés » (1,23).

Chaque épître paulinienne, prise isolément, nous montre l'âme de l'apôtre se mouvant dans les deux directions de ce champ d'oscillation. Mais, selon les époques, les amplitudes dubitatives du « bientôt » et du « plus tard » se présentent différemment.

A considérer sommairement la vie de Paul, l'on peut, à cet égard, distinguer trois périodes. Cette tripartition schématique ne vaut ni plus ni moins que n'importe quel sectionnement historiographique.

IV.

LES TROIS ÉTAPES DE L'ATTENTE DE PAUL.

A. *La prédominance du « bientôt ».*

Au début de son ministère, Paul incline fortement vers l'idée d'une

---

[1]) Ambivalenz. Festgabe z. Einw. d. Neubauten d. Univ. Zürich, 1914.
[2]) Probleme der Mystik, 1914.
[3]) Une mystique moderne. Arch. d. Psych. XV. 1915.

Parousie imminente. Il compte atteindre ce grand jour sans passer par la mort. « Nous les vivants, qui serons restés jusqu'à l'avènement du Seigneur..., nous serons enlevés au milieu des nuées à la rencontre du Seigneur » (1 Thess. 4,15-17). «Le temps presse...» (1 Cor. 7,29). « Voici un mystère que je vous révèle : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, au son de la dernière trompette » (15,51-52).

S'il est vrai que dans ce premier groupe d'épîtres le « bientôt » *prédomine*, la possibilité d'un retard n'y en est pas moins prise en considération. Paul n'érige pas une conviction morale en certitude mathématique. Aussi exhorte-t-il instamment les Thessaloniciens à ne pas spéculer sur la proximité de ce terme (2 Th. 2,1-2). Qu'ils tiennent compte des événements précurseurs (2,3-4), autant que de l'obstacle qui forme encore cran d'arrêt (2,5-7).

En résumé : la Parousie est *imminente*, mais il faut l'attendre avec *patience* (2 Th. 3,5).

B. *L'équilibre du « bientôt » et du « plus tard ».*

Pendant la période tourmentée qui vit naître la deuxième épître aux Corinthiens, l'apôtre « accablé d'afflictions en Asie » (2 Cor. 1,8) commence à envisager sérieusement l'idée qu'il pourrait mourir avant l'avènement du Christ : « Nous avons été accablés au point que nous désespérions de conserver notre vie. Nous avions comme reçu en nous-mêmes notre arrêt de mort » (1,8-9). Paul, cependant, est loin de renoncer à voir le jour du Seigneur : « C'est Dieu qui nous a délivrés d'un si grand danger de mort,.. et nous avons en lui cette espérance qu'il nous délivrera encore » (1,10). « Nous souhaitons, non d'être dépouillés (par la mort), mais d'être revêtus (lors de la Parousie du corps glorifié) » (5,4).

Dans l'épître aux Romains ces deux tendances bipolarisées présentent le même aspect d'équilibre. D'une part, l'imminence de la fin y est posée en principe indiscutable : « Le salut est maintenant plus près de nous que lorsque nous commençâmes à croire. La nuit est avancée, le jour approche » (Rom. 13,11-12). Nonobstant le missionnaire des Gentils fait entrer, d'autre part, dans son programme un laps de temps suffisamment long pour un voyage en Espagne (Rom. 15,28), la conversion d'Israël et «l'entrée» des Nations (Rom, 11,25-26). Aussi bien se prépare-t-il calmement à affronter la mort *avant* la Parousie (Rom. 6,5; 8,11,38-39).

En ces temps de haute tension, Paul effectuait — on peut bien

le dire — la péréquation morale de la vie et de la mort, résolvant le dualisme dissonant de ses sentiments en ce majestueux accord parfait: « Soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur » (Rom. 14,7).

C. *La prédominance du « plus tard ».*

Durant les années de captivité, les sentiments ambivalents du prisonnier de Néron sont principalement dominés par la perspective de la *mort.*

Paul, il est vrai, trouve avantageux pour les Philippiens qu'il « demeure dans ce corps » (Ph. 1,24). Il a même la ferme confiance [1]) de les revoir après sa mise en liberté (1,25). Il ne cesse « d'attendre du ciel le Seigneur Jésus » (3,20). Il n'hésite pas à dire que « le Seigneur est proche » (4,5). Mais, par une lente maturation morale, il en est arrivé, non seulement à envisager résolument la vie « sub specie mortis », mais encore à placer la mort « sub specie vitae » d'une manière nouvelle et incomparablement lumineuse. « Mourir m'est un gain », s'écrie-t-il. « Mon désir est de quitter et d'être avec Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur » (1,21-23). « Si mon sang doit servir d'aspersion sur le sacrifice et l'offrande de notre foi, j'en ai de la joie (2,17)..., dans l'espoir de parvenir aussi à la résurrection des morts » (3,11).

Faut-il regretter que le bel équilibre, signalé tantôt, se soit rompu dans l'âme de Paul et que le plateau de la balance se soit incliné vers la mort? Nous ne le pensons pas. A vrai dire, ce fut là le plus glorieux de tous les triomphes de la foi.

Ces fluctuations de sentiments contraires offrent au scolastique qui ratiocine un problème déconcertant. Mais le psychologue qui médite y contemplera un admirable drame de la vie intérieure.

* * *

Le moment est venu de serrer la question de plus près au point de vue *éthique.*

A quelque période de son ministère que nous regardions, nous trouvons l'apôtre sous l'influence constante bien que variable de son attente. Or, c'est très spécialement le courant *positif* de ce sentiment (le « bientôt ») qui s'impose à notre attention.

[1]) Dans le cas d'une seconde captivité ce vœu se serait réalisé.

En isolant ainsi l'idée d'imminence en sa qualité de mobile moral, nous ne tarderons pas à découvrir un nouveau phénomène d'ambivalence. Celui-ci s'embranche, pour ainsi dire, sur le précédent.

Je m'explique. La certitude « que le Seigneur est proche » agissait sur la vie morale de Paul dans deux directions diamétralement opposées, produisant concurremment une accélération des mouvements de la piété individuelle, autant qu'un ralentissement de l'activité sociale. En d'autres termes : le dynamisme du « bientôt » est ambivalent, car il est à la fois impulsif et inhibitif.

V.

L'INFLUENCE DU « BIENTÔT » ESCHATOLOGIQUE SUR LA MORALE PAULINIENNE.

A. *L'influence impulsive du « bientôt » sur la morale individuelle.*

Assurément, il y a bien lieu de parler ici d'une « idée-force ». La proximité de la Parousie n'était-elle pas le puissant aimant qui attirait le chrétien vers l'objet de son espérance ? Il importait « d'achever la sanctification» (2 Cor. 7,1, Ph. 1,6) « jusqu'à la réalisation parfaite de la stature du Christ » (Eph. 4,13).

Aussi, que d'exhortations à se montrer « dignes » de cette glorieuse perspective (1 Th. 2,12)! Que d'appels à vivre dès maintenant comme « citoyens » de ce Royaume qui bientôt allait descendre des cieux (Ph. 3,20) ! Que d'injonctions à paraître « irrépréhensibles » devant le Juge suprême (1 Th. 3,13 ; 5,22 ; 1 Cor. 1,8 ; Phil. 1,10 ; Col. 1,22.28) !

C'est encore le motif eschatologique que Paul invoque dans l'épître aux Romains, pour communiquer le dynamisme voulu à la longue série de ses recommandations (ch. 12-13) : « Conduisez-vous ainsi, tenant compte du temps où nous sommes. L'heure est venue de vous réveiller de votre sommeil, puisque le salut est maintenant plus près de nous que lorsque nous commençâmes à croire. La nuit est avancée, le jour approche : dépouillons-nous donc des œuvres des ténèbres et revêtons-nous des armes de la lumière » (13,11-12).

Invitant les Philippiens à la joie et à la douceur, l'apôtre fait usage du même argument : « Le Seigneur est proche » (Ph. 4,4-5).

Pour caractériser l'impulsion que doit nous donner l'imminence de la Parousie, Paul emploie volontiers l'image de l'athlète qui, dans le stade, tend vers le but : « Courez de manière à remporter le prix... Je cours, mais non pas à l'aventure... » (1 Cor. 9,24-27). « M'élançant vers ce qui est devant moi, je cours vers le but... » (Ph. 3,12-14).

Le mobile eschatologique n'est pas toujours énoncé avec la même précision; mais il est plus souvent en jeu que les paroles ne le laissent entendre.

B. *L'influence inhibitive du « bientôt » sur la morale sociale.*

L'apôtre des Gentils ne s'est préoccupé que de la régénération de l'*individu* en vue de l'édification de l'Église. Par contre, les réformes *sociales* proprement dites ne l'intéressaient guère, attendu qu'il vivait dans l'expectative de la grande catastrophe. A cet égard, la morale paulinienne est, à rigoureusement parler, une « éthique intérimaire. »

En effet, lorsque Paul en vient à exposer ses idées sur le mariage, l'esclavage, la propriété, l'État, ses considérations ne s'élèvent point à la hauteur de principes absolus.

a) *Le mariage.* — La retenue que Paul observe et conseille en matière matrimoniale est motivée par plusieurs raisons.

Raison personnelle, tout d'abord. Ayant reçu le charisme de la continence (1 Cor. 7,7), l'apôtre ne pouvait avoir qu'une compréhension limitée pour l'attrait naturel qu'un sexe exerce sur l'autre.

Raison philosophique, ensuite. Influencé ou non par le dualisme hellénistique, Paul classe tout ce qui se rapporte à la sexualité, sans distinction, dans la vie charnelle, laquelle lui apparaît en étroite connexion avec le péché (1 Cor. 7,28).

Raison religieuse, enfin. Le souci « de plaire » à son conjoint est difficilement compatible avec une consécration entière au service du Maître (1 Cor. 7,32-35).

Mais les trois motifs mentionnés sont dominés par la préoccupation eschatologique, qui achève d'inspirer à Paul une prudente réserve à l'endroit de la vie conjugale. « Le temps est court, dit-il. Que désormais ceux qui sont mariés soient donc comme s'ils ne l'étaient pas; car la figure de ce monde passe. Or, je voudrais que vous fussiez à cet égard libres de toute préoccupation » (1 Cor. 7,29-32).

Malgré l'occasion qui lui en était fournie dans l'épître aux Corinthiens, l'apôtre n'a pas réglé la question du mariage d'une manière définitive et d'après une norme absolue. L'existence terrestre n'étant plus que la dernière heure du jour, chacun doit agir de bonne foi et selon les circonstances (1 Cor. 7,36-37). Se marier, c'est bien; ne point se marier, c'est mieux (7,38).

b) *L'esclavage.* — Là encore : conseils d'opportunité, morale de la onzième heure. En effet, le programme que Paul soumet aux Corinthiens, a tous les traits distinctifs d'un pis-aller : « Que chacun reste dans l'état où il était au moment de son appel. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en mets pas en peine; et si même tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta servitude. Car l'esclave qui est appelé par le Seigneur est l'affranchi du Seigneur. De même aussi, celui qui a été appelé étant libre, est l'esclave du Christ... Frères, que chacun demeure devant Dieu dans la condition où il a été appelé » (1 Cor. 7,20-24).

A l'instar de Jésus (Luc 17,7-10), Paul accepte *a priori* l'institution de l'esclavage, sans songer à l'abolir. Ce n'est pas qu'il ignore a gravité du problème. Il en donne même une solution. Mais celle-ci n'est à la remorque d'aucune théorie sociologique : elle est d'inspiration exclusivement *religieuse*, et ne consiste, à tout prendre, que dans un magistral paradoxe : « L'esclave chrétien est un affranchi du Christ » (1 Cor. 7,22).

L'apôtre n'a donc pas aboli l'esclavage en tant qu'institution : il en a plutôt *nié* l'existence pour ceux qui sont en Christ. Voilà pourquoi il renvoie à Philémon son esclave évadé, sans exiger son affranchissement. Car du fait d'avoir embrassé la foi, Onésime n'est plus l'esclave de son patron, mais son « frère bien-aimé » (Phm. 16).

C'est sous le même angle que la question est traitée dans les conseils pastoraux que le prisonnier de Néron fait transmettre aux Eglises d'Asie (Col. 3,22-25; 4,1; Eph. 6,5-9).

Il n'est pas sans intérêt d'apprendre qu'à la même époque Sénèque essayait de résoudre le problème de l'esclavage en se plaçant au point de vue *humanitaire.* Tous les hommes, dit-il, sont égaux *comme tels.* Dans une admirable lettre à Lucilius (47,1-17), il nomme les esclaves « homines, contubernales, amici, conservi ».

La solution paulinienne est moins large, mais plus profonde que celle de son illustre contemporain. C'est en Christ, et en Christ seulement, qu'il n'y a « ni esclave, ni libre » (Gal. 3,28).

L'indifférence que l'apôtre manifeste à l'égard de la situation *sociale* des esclaves s'explique par l'orientation eschatologique de sa piété. Pourquoi raccommoder la barque qui sera broyée par le cyclone ?

c) *La propriété.* — De ce que Paul conseille aux Corinthiens d'acheter comme s'ils ne possédaient pas (1 Cor. 7,30), nous prouve qu'il avait réfléchi au problème de la propriété. Mais la solution qu'il

en propose est, elle aussi, de pure inspiration religieuse, et, comme la précédente, de nature paradoxale : « Soyez détachés intérieurement de vos attaches extérieures. »

Notons que cette manière de voir n'est dictée, ni par le stoïcisme, ni par l'ascétisme, ni par l'égalitarisme.

Paul est loin de renoncer *stoïquement* au fruit de son labeur. Il est fier de manger son propre pain, sans tomber à la charge des Eglises (2 Th. 3,8-9, Gal. 6,6; 1 Cor. 9,7-14, Phil. 4,10.17-19). Et lorsque les Thessaloniciens, exagérant l'imminence de la Parousie, se livrèrent à une coupable oisiveté, c'est lui qui les rappela au travail (1 Th. 4,11-12; 2 Th. 3,10-12).

Ce n'est pas non plus en *ascète* que Paul parle de la propriété. Même le suprême dépouillement ne porte pas en lui une valeur spécifique et intrinsèque : c'est l'amour qui valorise le sacrifice (1 Cor. 13,3).

Et quant à *l'égalitarisme* de l'Eglise jérusalémite, Paul n'en est nullement partisan. S'il recommande aux Corinthiens une certaine ἰσότης (2 Cor. 8,13-14), il veut la voir découler de la charité spontanée, et non d'un dogme sociologique. Du reste, un homme « qui sait être aussi bien dans la pauvreté que dans l'abondance » (Ph. 4,12) admet de prime abord les différences de fortune.

Les conseils que l'apôtre donne au sujet de la propriété sont bien plutôt un fragment d'eschatologie appliquée. Remarquons la logique de cette phrase: « Le temps est court; ...que ceux qui achètent soient comme s'ils ne possédaient pas » (1 Cor. 7,29-30).

A l'heure du naufrage, les questions d'argent n'ont plus aucune importance.

d) *L'Etat.* — Citoyen romain, Paul se sait avant tout bourgeois des cieux (Ph. 3,20).

Comment comprend-il ses rapports avec l'Etat païen? Tout fier qu'il soit de son titre de «civis romanus» (Act. 16,37), il ne peut cependant l'être que d'un cœur partagé. Quelle anomalie, que des chrétiens soient mis en demeure de plaider devant des juges « infidèles » (1 Cor. 6, 1-6)! A ce propos Paul nous laisse voir le fond de sa pensée, lorsqu'il déclare que la crucifixion de Jésus fut l'œuvre des démons (1 Cor. 2, 6-8). Caïphe, le Sanhédrin, Hérode, Pilate: tous, instruments de Satan! — Mais, à ce compte, qu'était donc Néron?

L'obligation de se soumettre à pareil régime constituait pour les Églises un grave problème. Paul le résoudra-t-il? Conseillera-t-il la résistance? Envisagera-t-il des réformes? — A quoi bon ces vains

palliatifs! Sous peu, dans l'universelle palingénésie, le Royaume du Christ s'élèvera sur les ruines de l'Empire romain.

En attendant, l'apôtre donne ce conseil d'opportunité qu'il tenait de Jésus: «Rendez à chacun ce qui lui est dû» (Mc. 12,14-17, Rom. 13,6-7).

Au demeurant, le grand citoyen de Tarse se soumet sans trop de répugnance ; car il discerne dans le désordre mondial un principe d'ordre qu'il juge être d'origine divine et qu'il met à profit sans hésiter chaque fois que l'épée romaine est disposée à le protéger contre le fanatisme juif. Cette forte organisation militaire, policière et administrative est, à ses yeux, le cran d'arrêt (τὸ κατέχον) dont Dieu se sert pour empêcher un déclanchement prématuré des puissances infernales (2 Th. 2,1-12).

Partant, l'apôtre peut en âme et conscience exiger des chrétiens de Rome qu'ils se soumettent à cette institution utile qui, *en tant que principe d'ordre*, est ὑπὸ θεοῦ τεταγμένη (Rom. 13,1).

Remarquons toutefois la froideur doctrinale que Paul met dans l'exposé de cette question embarrassante (Rom. 13,1-8). On y sent le cœur partagé. On y soupçonne des sentiments ambivalents. Il n'ose engager ses lecteurs à aimer ce régime impérialiste qui, pour servir les desseins de Dieu, n'en est pas moins d'essence antithéocratique. Il suffit d'obéir.

Si l'apôtre a évité de résoudre le problème politique de son époque, c'est qu'il en attendait une solution meilleure et définitive de la part du Christ triomphant. Il ne se sent nullement appelé à entreprendre des réformes sans résultat au sein d'une société vouée irrémédiablement à la perdition. Par contre, il jette le cri d'alarme sur le vaisseau qui déjà s'enfonce, et il montre aux naufragés le chemin d'une patrie meilleure (Ph. 3,20).

CHAPITRE VI.

LA SYNTHÈSE DES QUATRE ASPECTS DU MOBILE CHRISTOLOGIQUE.

I.

LA CONCOMITANCE D'UNE SYNTHÈSE AFFECTIVE ET D'UNE SYNTHÈSE REPRÉSENTATIVE.

Paul se sentait simultanément

en *contemplation éthique du* MESSIE PRÉEXISTANT;
en *intimité mystique* avec le SEIGNEUR GLORIFIÉ;
sous *l'influence du souvenir* du CHRIST HISTORIQUE,
dans *l'attente* du TRIOMPHATEUR.

Il y a là, on le voit, à démêler deux catégories de faits psychologiques:

d'une part, quatre mouvements de l'âme tenant de la vie affective;

d'autre part, quatre images du Christ relevant du monde représentatif.

Il va sans dire que les deux processus exprimés par ces deux séries sont rigoureusement concomitants. Il y a synchronisme absolu. En fait ils sont inséparables. Il convient néanmoins, pour la clarté de l'exposé, de les séparer.

Or, pour réduire cette situation complexe à un fait simple, gardons-nous bien d'employer les procédés de la logique formelle. Ne perdons pas de vue que nous opérons sur des *idées-forces*, et non sur des abstractions. Nous ferons donc bien de nous inspirer de la méthode du *physicien* qui, après avoir exprimé tel mouvement à l'aide d'une *série algébrique complexe*, observe pour la résoudre la marche suivante:

décomposition de la série complexe en deux séries aux valeurs homogènes;

sommation de chacune des deux séries simples;
totalisation des deux sommes. —

Appliquons, mutatis mutandis, ce principe à l'objet de notre étude. Nous sommes en présence d'une situation psychologique *complexe*, dans laquelle les valeurs affectives et représentatives s'entre-croisent:

hommage rendu au MESSIE PRÉEXISTANT;
intimité avec le SEIGNEUR GLORIFIÉ;
souvenir du CHRIST HISTORIQUE;
attente du TRIOMPHATEUR.

Nous décomposerons ce « polynôme » mixte en deux « quadrinômes » simples.

Le premier contiendra *ce que PAUL ressentait pour CHRIST:*
hommage, [1]) *intimité, souvenir, attente.*

Le second nous montrera *ce que CHRIST était pour PAUL:*
le préexistant, le glorifié, l'immolé, le triomphant.

Il ne nous restera plus qu'à opérer la sommation des deux séries et à totaliser les deux sommes. La courte sentence « Ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός » nous aidera à fixer les idées.

II.

LA SYNTHÈSE AFFECTIVE DE QUATRE ÉTATS D'AME DE PAUL.

Nous constations dans la piété de l'apôtre l'action d'un puissant mouvement affectif déterminé par le Christ. Mais, en réduisant ce mouvement à ses éléments constitutifs, nous ne songions aucunement à isoler quatre états d'âme statiques, qui se seraient relayés selon les temps, les lieux et les circonstances. Il n'y a là qu'un seul accord parfait mental, dont nous entendons dominer tantôt l'une, tantôt l'autre des notes.

Dans laquelle des sphères de la vie psychique Paul a-t-il réalisé cette synthèse? Serait-ce dans celle qui est gouvernée par la *logique*? Assurément non!... à moins toutefois que nous ne distinguions *deux genres de logique afférents à deux provinces du moi.*

Or, pareille distinction s'impose. Ce point mérite une attention très spéciale. Les quatre dispositions d'esprit en question n'étant pas

[1]) Ce terme imprécis n'est ici que le symbole graphique, exprimant l'idée d'un hommage que Paul rend à la personne du Christ par l'appréciation éthique de l'incarnation.

d'ordre intellectuel, mais de nature affective, la méthode rigide de la logique scolastique ne saurait leur être appliquée. Ce genre d'entités psychiques est comparable à des vagues qui s'interpénètrent, bien plutôt qu'à des anneaux qui s'enchaînent.

En fait, le moi constitue une unité vivante: mais les choses se passent comme s'il se composait de deux hémisphères ayant chacun *sa logique propre.*

C'est dans *l'hémisphère intellectuel* que s'élaborent les idées, que s'associent les concepts et que s'enchaînent les jugements, d'après les lois d'une logique qui n'opère qu'avec le raisonnement conscient.

Quant à *l'hémisphère affectif*, il est un monde fait de sentiments, d'émotions, d'aspirations, d'impulsions, de mobiles. C'est dans ce plan que se cultivent l'intuition et le mysticisme. Le moi affectif dispose d'une logique qui lui est propre; car il va de soi que la fusion des sentiments s'effectue bien autrement que ne s'enchaînent des jugements. La logique affective travaille sur des réalités dynamiques, dans la crypte du subconscient.

En faisant coopérer dans sa conscience religieuse un quadruple mouvement psychique, Paul ne s'est donc livré à aucun raisonnement. Son intellect n'a point forgé une chaîne à quatre anneaux. Il n'a pas non plus agglutiné quatre idées simples en une notion complexe, comme le penserait un partisan de l'École associationniste.

L'erreur qu'il y aurait à faire la juxtaposition pure et simple de pareilles valeurs dynamo-affectives sautera aux yeux si nous avons recours à une analogie mathématique. [1]) Il ne nous viendrait jamais à la pensée d'établir l'équation suivante: $(a^2+b^2+c^2+d^2) = (a+b+c+d)^2$. Dans le royaume des puissances algébriques l'addition se traite autrement que dans celui des nombres sans exposant. — Il en va de même quant aux puissances affectives. Nous ne jouons pas sur le mot « puissance ». Notre raisonnement porte sur le fond même des choses. La sommation des énergies morales qui besognaient en Paul constitue un phénomène psycho-dynamique auquel nous aurions tort d'appliquer l'équation fautive, formulée ci-dessus:

car quatre idées-forces réunies ne sont pas égales à la force de quatre idées réunies.

* * *

[1]) Ce raisonnement a le défaut propre au genre analogique en général. Comp. W James. Préc. d. psych. p. 258.

Il est aisé d'établir de quelle manière la synthèse en question ne s'est *point* faite. Mais ce qui est impossible, c'est de résoudre en termes *positifs* ce problème de « logique affective ». A la rigueur pourrions-nous comparer les quatre mouvements émotionnels de la piété paulinienne à autant d'ondes optiques créant *par interférence* la chatoyante irisation du mobile christologique.

Mais, avouons-le plutôt: nous ne disposons d'aucun moyen littéraire, ni d'aucune analogie physique pour traduire d'une façon satisfaisante la mystérieuse compénétration de sentiments, réalisée par Paul dans le sanctuaire de sa vie intérieure.

Il est vrai que l'apôtre emploie parfois un terme qui semble exprimer la synthèse que nous cherchons. C'est le verbe que Moïse avait érigé naguère en nom divin (Ex. 3,15). Paul prête à ce mot un sens non moins sublimé lorsqu'il s'écrie: «Christ *vit* en moi» (Gal. 2,20). « Pour moi, *vivre*, c'est Christ » (Ph. 1,21). Mais combien le verbe vivre n'est-il pas débordé par son contenu! *La vie ne s'épuise pas dans un mot.*

En revanche, *l'intuition* est à même d'obtenir une certaine perception immédiate de l'admirable coopération dynamique dont le verbe « vivre » est une si pâle traduction. Par le regard introspectif nous entrevoyons dans l'âme de l'apôtre ce merveilleux nexe des forces divines dont nous ne pouvons parler qu'en bégayant.

La littérature photographie la surface de l'existence. L'intuition radiographie les profondeurs de la vie.

* * *

Tous ces principes posés et toutes ces réserves faites, nous soulignons le verbe ζῆν dans la parole de Paul aux Philippiens (1,21), pour marquer à l'aide de cet insuffisant symbole graphique l'idée d'une ineffable synthèse dynamo-affective qui remplissait l'âme de l'apôtre.

III.

LA SYNTHÈSE REPRÉSENTATIVE DE QUATRE IMAGES DU CHRIST.

Nous ne dirons que deux mots sur la fusion de l'image du Christ préexistant avec celle du Seigneur glorifié. L'homme céleste, qui s'était dépouillé de sa gloire, recouvra par la résurrection tous les attributs afférents à son état de préexistence, avec en plus le titre de κύριος

(Ph. 2,9). L'élévation l'emporte sur l'abaissement. De là ce splendide néologisme: ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν. Malgré cette « surélévation », les deux images se couvrent en fait.

* * *

Examinons ensuite comment l'image métaphysique du Préexistant et du Glorifié a pu se combiner avec celle du Galiléen.

Il y avait là, pour Paul, un grave problème dogmatique à résoudre:

Quel est le rôle qui revient au rabbi de Nazareth dans un évangile basé sur le Christ-Pneuma?

Voici la solution du *dogmaticien*: « Même si nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus de cette manière » (2 Cor. 5,16).

Et voici l'attitude effective prise par *l'homme d'action*: il s'inspire de l'exemple du Nazaréen et invite les Églises à en faire autant.

Ce n'est donc qu'en *théorie* que le grand métaphysicien, soucieux d'élever sa foi au-dessus des contingences historiques, se défend de son attachement au Rabbi galiléen. En *pratique*, l'apôtre, dont la sensibilité égale l'intellectualité, ne peut rester indifférent à la figure de l'Ami des affligés. Si d'aucuns traitent d'inconséquence cette ambivalence psychique, ils rendent par leur critique un bel hommage à l'homme de cœur qui n'avait pas été évincé par le métaphysicien.

Du reste, Paul n'est qualifié d'inconséquent que par ceux qui ne tiennent pas compte de son *mysticisme.*

Or, dans la mentalité mystique les clichés de la pensée n'ont pas le relief précis, les contours marqués, les couleurs nettes qui caractérisent les concepts intellectuels. Le mystique contemple plus qu'il n'argumente. Il conçoit les entités religieuses sous une forme plus ou moins indifférenciée, lors même qu'il opérerait sur des antithèses rationnellement irréductibles, telles que l'immanent et le transcendant, le subjectif et l'objectif, le moi et le toi, le passé et le présent. Dans l'intuition, les catégories du temps, de l'espace et de la modalité s'effacent, — les extrêmes se touchent, — les contraires se résolvent, — les parallèles se rejoignent.

Cela nous explique comment Paul a pu, sans être inconséquent, laisser au Χριστὸς κατὰ σάρκα une place importante à côté du Χριστὸς κατὰ πνεῦμα. Il l'a pu, puisqu'il prêtait à chacune des deux figures les traits essentiels de l'autre.

Il est vrai que par suite de cette unification l'image historique de Jésus se décolora en partie dans l'irradiation du ἄνθρωπος ἐπουράνιος. Mais en revanche, la figure céleste — vue sous des traits terrestres — conserva de ce chef toute la réalité d'un être personnel que l'on peut aimer (1 Cor. 16,22), invoquer (2 Cor. 12,8) et désirer (2 Cor. 5,8; Ph. 1,23).

* * *

Ce que nous venons de dire sur le mysticisme de Paul nous explique aussi comment *l'image du Christ eschatologique* a pu entrer dans l'union des trois premières.

Les textes épistolaires ne laissent pas entendre que l'apôtre s'est posé cette question:

« *Que signifie le retour d'un Christ présent?* »

Mais il est certain que l'éminent penseur sentait ce qu'il y a de paradoxal à attendre la παρουσία d'un παρών. Aussi a-t-il, inconsciemment sans doute, transporté le quatrième acte de la grande épopée messianique dans le plan mystique et suprahistorique pour pouvoir l'insérer aux trois premiers.

Ce n'est pas cependant que l'apôtre dénature le fait de la Parousie pour le faire engrener dans ses idées personnelles. Il maintient l'espérance apocalyptique dans toute sa substantialité et ne partage pas le mysticisme intégral du IV^e^ Évangile dont les pensées rappellent ces lignes d'horizon où l'azur du ciel et celui de la mer se confondent. En effet, les notions johanniques du jugement (3,18-19; 5,24; 12,31) de la vie éternelle (5,24; 17,3) et de la Parousie (14,16-18; 16,7-16) ont presque perdu leur portée futuriste. L'apôtre des Gentils est évidemment en marche vers cette sublimation qui mène à l'indifférenciation. Néanmoins son image des choses à venir a conservé des linéaments très nets. C'est *en espérance* que nous sommes sauvés (Rom. 8,24). Mais Paul ne se lasse pas de tempérer cette froide atmosphère eschatologique d'un courant chaud de mysticisme, rappelant sans cesse aux Églises que *la vie* ἐν πνεύματι *est l'anticipation même du salut futur.* Celui qui a reçu les « arrhes de l'Esprit » (2 Cor. 5,5; Rom. 8,23) possède ipso facto, dès maintenant, en germe, toutes les réalités eschatologiques que nous avons énumérées au chapitre précédent: salut, justification, adoption sanctification, glorification, union avec Christ, gnose, contemplation, royaume de Dieu, vie éternelle, résurrection, séjour au ciel.

C'est ainsi que, *sur le terrain d'entente qu'est le mysticisme,* le *présent,* conçu à la fois comme fruit du passé et comme semence

de l'avenir, devient une notion absolue, contenant tout ce qui était et tout ce qui sera. Voilà pourquoi l'intuition de l'apôtre unifiait, sans nul heurt, les quatre aspects du Christ répartis sur les diverses fractions du temps.

* * *

Ce phénomène *d'unification représentative* ne laisse pas que de contenir des *problèmes psychanalytiques* non encore résolus. Il est toutefois une page magistrale de Bergson, [1]) laquelle, sans avoir trait à la christologie paulinienne, est bien propre à jeter une vive lumière sur notre champ d'investigation. Voici ce que dit l'éminent penseur français:

« Si nous pénétrons dans les profondeurs de l'intelligence organisée et vivante, nous assistons à la superposition ou plutôt à la fusion intime de bien des idées qui, une fois dissociées, paraissent s'exclure sous forme de termes logiquement contradictoires. Les rêves les plus bizarres où *deux images* se recouvrent et nous présentent tout à la fois deux personnes différentes qui n'en feraient pourtant qu'une, donneront une faible idée de l'interpénétration de nos concepts à l'état de veille. L'imagination du rêveur, isolée du monde externe, parodie à sa manière le travail qui se poursuit sans cesse sur des idées, dans les régions les plus profondes de la vie intellectuelle. »

Qu'il s'agisse de deux ou de plusieurs images, c'est la même loi qui préside à tout phénomène de « synopsie ». [2]) Les psychologues entendent par ce terme la combinaison de représentations d'ordre différent. En donnant au vocable une acception plus large, nous pourrions dire que

Paul a conçu par synopsie l'image du Christ intégral.

* * *

N'essayons pas de *décrire* cette figure que l'apôtre contemplait sous un angle suprahistorique et hyperspatial; car, pour dépeindre l'image synthétique du Christ à l'aide de nos concepts disjonctifs, nous retomberions — oh! cruelle ironie — en plein dans... l'analyse.

Nous n'oublions point que l'auteur de l'épître aux Hébreux essaie d'exprimer *verbalement* l'unité christologique: « Jésus-Christ,

---

[1]) Essai sur les données immédiates de la conscience. p. 103.

[2]) Voir sur ce sujet: Th. Flournoy, Des phénomènes de synopsie, 1893. E. Peillaube, Les images, 1910, p. 216-240.

le même hier, aujourd'hui, éternellement» (13,8). Nous n'ignorons pas davantage que le voyant de Patmos cherche à énoncer la notion de l'Absolu en établissant cette formule différentielle qu'il intègre mentalement dans le verbe « être »: « Celui qui était, qui est et qui vient» (Ap. 1,4-8; 4,8). Mais il n'échappe à personne que, malgré leur habitus synthétique, ces théologoumènes sont *analytiques.*

Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement? Lorsque nous cherchons à décrire une situation *cohérente* à l'aide d'un certain nombre de mots, force nous est d'enfermer dans autant d'enclos conceptuels autant de fractions de l'image.

La maxime de Boileau: «Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement», n'est qu'une demi-vérité. Ce n'est qu'à l'état de *déploiement analytique* qu'un groupe d'impressions peut être énoncé clairement. Lorsque nous voulons, par contre, exprimer par un développement très précis l'unité indifférenciée d'un fait, *notre précision même détruit la synthèse en la couvrant du quadrillé de notre phraséologie analytique.*

* * *

Est-ce à dire que le *langage* soit incapable de nous procurer la *vision synthétique* d'une chose complexe?

Une image expliquera notre pensée. Quand bien même la description d'une vue d'ensemble ne serait qu'une enfilade atomistique de mots, ce collier de perles littéraires — du fait d'être traversé par le fil invisible d'une situation synthétique — constitue cependant une unité *dans l'intuition* de celui qui parle et de celui qui écoute.

C'est que le langage, si incapable soit-il *d'énoncer* la fusion intérieure des choses, a le pouvoir mystérieux *d'évoquer* chez l'auditeur la sensation d'unité qu'éprouvait l'orateur.

Dans l'impossibilité de transcrire par voie littéraire la synopsie christologique, je me déclarerais satisfait si j'avais du moins réussi à « évoquer » l'image du Christ intégral, telle que Paul la voyait.

Il convient même de renoncer à l'adjectif «intégral»; car il suggère, par le jeu taquin de l'association des idées, une notion de *différenciation.* Paul, d'ailleurs, aurait cru appauvrir le nom « qui est au-dessus de tout autre nom» (Ph. 2,9), en le chargeant de qualificatifs.

Cette simplicité de langage est particulièrement impressionnante dans ce mot: Ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός, où le simple nom de Christ et le simple verbe « vivre » se rencontrent, — évocateurs de deux lumineuses synthèses.

IV.

LE MONOÏDÉISME MYSTIQUE DE L'ÉVANGILE PAULINIEN.

Dans les deux paragraphes précédents nous avons traité séparément deux « quadrinômes » aux valeurs affectives et représentatives, prenant pour symboles graphiques de leurs sommes respectives ces deux simples mots:

ζῆν Χριστός.

Il ne reste plus qu'à totaliser ces deux unités.

Là encore nous renonçons à employer la méthode dialectique, bien qu'elle semble appropriée à notre sujet. En effet, le problème semble relever de la logique formelle: Chercher le lien entre le phénomène *subjectif*: ζῆν, et le fait *objectif*: Χριστός.

Mais peu nous importe de savoir comment *nous* pourrions réduire logiquement une dualité à une unité. Ce qui nous intéresse, c'est d'apprendre par quel moyen *Paul* a effectué cette sommation.

La solution paulinienne est fort simple. Elle aussi tient dans ce mot: *Mysticisme.*

Ce qui caractérise ce genre de piété, c'est précisément le fait que le sujet et l'objet de la foi ne constituent pas une antithèse logiquement irréductible. Bien au contraire, les deux se confondent. Deux font un. *Vivre n'est pas une chose et Christ l'autre. Non, pour Paul, VIVRE, C'EST CHRIST!*

Ceux qui, soucieux d'écrire un bon français, traduisent: « Christ est ma vie », affaiblissent singulièrement la pensée d'un écrivain qui, se sentant à l'étroit dans l'étreinte d'une syntaxe correcte, brise ses entraves grammaticales pour donner libre cours à sa pensée.

Dans un remarquable discours, Ernest Dhombres [1]) rend un hommage vibrant à la géniale incorrection du langage de Paul:

« Pour moi, vivre, c'est Christ: glorieuse nouveauté de langage pour exprimer les glorieuses nouveautés de l'Évangile. Pour Saint-Paul, vivre c'est... quoi donc? La phrase ne suit plus son cours naturel, elle se termine d'une façon brusque et imprévue. Nous attendions un verbe, c'est-à-dire un mot exprimant un état ou une action. Au lieu d'un verbe, c'est un nom. Tant ce nom est *tout* pour l'apôtre; tant Saint-Paul est dominé et absorbé par l'objet de sa foi; tant il y a pour ainsi dire transfusion de Christ en Paul et de Paul en Christ».

[1]) Serm. et homél. 1878. II p. 50.

Le disciple de Gamaliel, passé maître à l'École des Rabbins dans l'art de subdiviser les notions théologiques, professait un Évangile dont la *simplicité* a souvent été méconnue. Le même apôtre qui repérait minutieusement chaque vague de vie chrétienne pour lui assigner un nom spécial, n'en embrassait pas moins l'océan complet d'un seul coup d'œil.

Paul a ramené la multiplicité des phénomènes religieux et moraux à l'action *d'une seule force vitale.*

Ce que le vitalisme est en biologie, le paulinisme l'est en théologie.

L'apôtre a réduit l'Évangile à *une unique idée;* cette idée est *puissance* (δύναμις); cette puissance, c'est l'*Esprit* (πνεῦμα); *l'Esprit,* c'est le *Christ;* et le Christ vit en Paul.

Ce *monoïdéisme,* à la fois dynamique et mystique, est sans égal dans l'histoire des religions. Paul ne l'a jamais ni défini logiquement, ni « énoncé clairement ». Mais, en revanche, nous le sentons vibrer comme un divin *élan vital* à travers toutes ses épîtres et particulièrement à travers la sublime incorrection de cet apophtegme:

POUR MOI, VIVRE, C'EST CHRIST.

DATE DUE

GTU Library
[redacted]
3 2400 00162 4562

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500